https://t.me/ketabhayemontakhabe

انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب

چاپ دوم

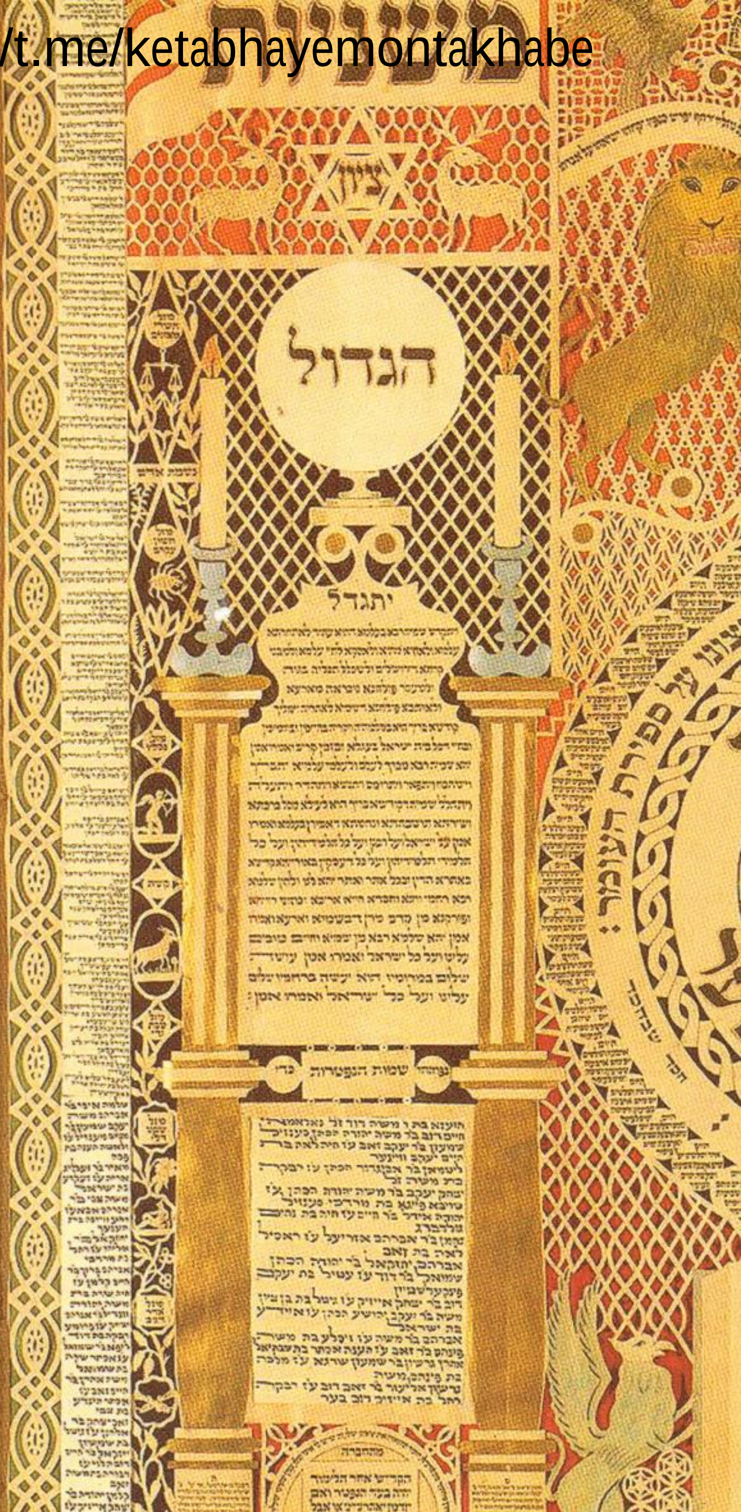
عرفان یهود

گرایش‌ها و مکاتب اصلی

گرشوم شولم

مترجم

علیرضا فهیم



https://t.me/ketabhayemontakhabe

شناخت علمی و دقیق مفاهیم دینی در سنت‌های مختلف با رویکرد تطبیقی از مسائل مهمی است که امروزه صاحب‌نظران و پژوهشگران ادیان باید بدان بپردازند و این مهم در مرحلهٔ اخلاق و عرفان که کمتر دستخوش جبهه‌گیری‌ها و مرزبندی‌های عقیدتی، ایدئولوژیک و فرقه‌ای شده، از اهمیت بسیار بیشتری برخوردار است.
گرشوم شولم (۱۹۸۲-۱۸۹۷)، محقق برجسته یهودی و صاحب آثاری بس ارزشمند در عرفان یهودی است که در معرفی و گسترش عرفان یهودی به یهودیان و محافل اکادمیک غربی سهم بسزایی داشته است. به عقیدهٔ شولم، عناصر اساطیری و عرفانی یهودیت حداقل به همان اندازهٔ عناصر عقلانی از اهمیت برخوردارند و او می‌اندیشید که این عناصر و نه احکام و جزئیات دینی هلاخا، روح راستین و زندهٔ یهودیت را بازتاب می‌دهد. مارتین بوبر، فیلسوف و عالم دینی بزرگ یهودی، دربارهٔ شولم گفت: با اینکه همهٔ ما پیروان و مکاتب خواست خود را داریم، اما این تنها شولم است که دانش آکادمیک کاملی را خلق کرده است.

THE UNIVERSITY OF RELIGIONS
AND DENOMINATIONS PRESS

Gershom Scholem
Tr. By Ali-Reza Fahim

https://t.me/ketabhayemontakhabe

گرایش‌ها و مکاتب اصلی

عرفان یهودی

گرشوم گرهارد شولم

مترجم: علیرضا فهیم

انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب

معاونت پژوهش

۱۴۰۰

https://t.me/ketabhayemontakhabe

مجموعه یهودیت- ۸

بیست و چهارمین سال تأسیس

انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب

قم، پردیسان، روبه‌روی مسجد امام صادق(ع)، دانشگاه ادیان و مذاهب.
تلفن: ۱۳ _ ۳۲۸۰۲۶۱۰ (۰۲۵)، ۳۲۸۰۳۱۷۱ (۰۲۵)
تلفکس مرکز پخش و فروش: ۳۲۸۰۶۶۵۲ (۰۲۵)
فروشگاه اینترنتی:
www.Adyanpub.com @ketabsara_adyan

گرایش‌ها و مکاتب اصلی

عرفان یهود

- **مؤلف:** گرشوم گرهارد شولم
- **مترجم:** علیرضا فهیم
- **ناشر:** انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب
- **نوبت چاپ:** دوم، بهار ۱۴۰۰
- **طراح:** مهدی محمدی شجاعی، شهرام بردبار
- **چاپ:** موسسه بوستان کتاب
- **شمارگان:** ۵۰۰ نسخه
- **مرجع قیمت:** وب‌سایت رسمی انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب
- **شابک:** ۷-۰۹-۶۷۳۰-۶۰۰-۹۷۸

«کلیه حقوق محفوظ و مخصوص ناشر است»
تکثیر، انتشار و بازنویسی این اثر یا قسمتی از آن به هر شیوه، از قبیل چاپ، فتوکپی، الکترونیکی، صوت و تصویر، بدون اجازه مکتوب ناشر ممنوع و پیگرد قانونی دارد.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

به نام خداوند جان و خرد

شناخت علمی و دقیق مفاهیم دینی در سنت‌های مختلف با رویکرد تطبیقی از مسائل مهمی است که امروزه صاحب نظران پژوهشگران ادیان باید بدان بپردازند و این مهم در مرحلهٔ اخلاق و عرفان که کمتر دستخوش جبهه‌گیری‌ها و مرزبندی‌های عقیدتی، ایدئولوژیک و فرقه‌ای شده، از اهمیت بسیار بیشتری برخوردار است. ساحت اخلاق و عرفان ساحت منحصر به فردی است که همه انسان‌ها با در نظر گرفتن ارزشهای الهی و آسمانی می‌توانند در آن نفس بکشند و با یکدیگر همدلی کنند، ترجمه کتاب فاخر و ارزشمند گرایش‌ها و نحله‌های اصلی عرفان یهودی می‌تواند گامی مهم در این میدان باشد.

گرشوم شولم (۱۸۹۷-۱۹۸۲)، محقق و عالم دینی یهودی متولد برلین که در سال ۱۹۲۷ به فلسطین مهاجرت کرد و در آنجا به عنوان کتابدار در دانشگاه عبری اورشلیم به کار مشغول شد و سپس در همان جا به سمت استاد عرفان یهودی منصوب گشت. آثار عمده او عبارتند از جریان‌های اصلی در عرفان یهود (۱۹۴۱)، زندگی‌نامه شبتای صوی، مسیحای اسرارآمیز (۱۹۷۳)، مجموعه سخنرانی‌ها و مقالات تحت عنوان «قبالا و نمادگرایی آن» (۱۹۶۵) و «خاستگاه‌های قبالا» (۱۹۸۷).

شولم در معرفی و گسترش معرفت به عرفان یهودی به یهودیان، غیریهودیان و محافل آکادمیک غربی سهم بسزایی داشت. به عقیدهٔ شولم، عناصر اساطیری و عرفانی یهودیت حداقل به همان اندازهٔ عناصر عقلانی از اهمیت برخوردارند و او می‌اندیشید که این عناصر و نه احکام

https://t.me/ketabhayemontakhabe

و جزئیات دینی هلاخا، روح راستین و زندهٔ یهودیت را بازتاب می‌دهد. مارتین بوبر، فیلسوف و عالم دینی بزرگ یهودی، یک‌بار دربارهٔ شولم گفت: با اینکه همهٔ ما پیروان و مکاتب خواست خود را داریم، اما این تنها شولم است که دانش آکادمیک کاملی را خلق کرده است.

انتشار این ترجمه به دلایلی، با تأخیر فراوان صورت گرفت و امید است در چاپ‌های بعدی، این اثر به شکل کامل‌تری ارائه شود.

در پایان از زحمات مترجم ارجمند اثر جناب آقای علیرضا فهیم و نیز دقت و نکته‌سنجی و راهنمایی‌های اساتید محترم، دکتر بهزاد سالکی در ویرایش ادبی اثر، مهندس آرش آبایی در ویرایش اسامی و واژه‌های عبری و آقای حمیدرضا فرزین صمیمانه تشکر می‌کنیم و توفیقات بیشتر این عزیزان را از خداوند بزرگ خواهانیم.

معاونت پژوهشی

https://t.me/ketabhayemontakhabe

فهرست مطالب

۱. ویژگی‌های کلی عرفان یهود ۹
۲. عرفان مرکاوا و عرفان گنوسی یهود ۶۹
۳. حسیدیسم در آلمان قرون وسطا ۱۴۵
۴. ابراهیم ابوالعافیه و نظریهٔ آیین قبالای مکاشفه‌ای ۲۱۳
۵. کتاب زُهر و مؤلف آن ۲۷۷
۶. زُهر؛ نظریهٔ عرفانی زُهر ۳۶۵
۷. اسحاق لوریا و مکتب او ۴۳۱
۸. آیین شبتای و ارتداد عرفانی ۵۰۵
۹. حسیدیسم: آخرین مرحله ۵۶۹

https://t.me/ketabhayemontakhabe

۱

ویژگی‌های کلی عرفان یهود

۱

هدف این سخنرانی‌ها توصیف و تحلیل برخی از گرایش‌های اصلی عرفان یهود است. البته چندان امیدوار نیستم که بتوانم در مدت زمانی چنین محدود به‌طور کامل به بحث دربارهٔ موضوعی چنین گسترده و در عین حال بسیار پیچیده بپردازم، جریان عرفانی‌ای که مسیر خود را از طریق جنبش‌هایی طی می‌کند که در تاریخ دین یهود تحت عنوان «قبالا»[1] و جنبش «حسیدیسم»[2] شناخته می‌شود. احتمالاً همهٔ شما چیزهایی دربارهٔ گرایش‌های عرفان یهود شنیده‌اید. اهمیت آنها در میان محققان و دانشمندان یهودی مورد بحث و منازعهٔ بسیاری بوده است، و عقیدهٔ افراد، بارها تغییر کرده است؛ این تغییر عقیده میان شدیدترین انتقادهای خصمانه و تکفیرها از سویی و ستایش‌ها و دفاع پرشور از سوی دیگر در نوسان بوده است. اما، این افراط و تفریط‌ها چیزی بر دانش ما دربارهٔ ماهیت واقعی معرفت عرفانی نیفزوده است، و نه این توان را به ما داده که نظری بی‌طرفانه دربارهٔ نقشی که این معرفت عرفانی در تاریخ یهود داشته و همچنان دارد داشته باشیم، یا به اهمیت آن، جهت فهم حقیقی یهودیت، پی ببریم.

---

1. Kabbalah 2. Hasidism

https://t.me/ketabhayemontakhabe

اگر بگویم شرح و تفسیرهای عرفان یهود یا بخشی از آنکه تاکنون عموماً مطرح شده است، مملو از بدفهمی‌ها و معرفی‌های نادرست است، منصفانه گفته‌ام. محققان بزرگ یهودی در طی یک قرن گذشته، که برداشتشان از تاریخ یهود هنوز هم در روزگار ما نافذ است؛ افرادی چون گِرتس،[1] تِسُونْتِس،[2] گایگر،[3] لوزاتّو[4] و اشتاین‌اشنایدر،[5] همدلی اندکی -بدون اغراق- با قبالا داشته‌اند. قبالا، که در نظر آنها غریب و نفرت‌انگیز بود، مظهر مخالفت با افکار آنها و دیدگاهی که آنها امید داشتند در یهودیت امروزین شایع گردانند، بود. قبالا با ابهام و بدفهمی‌اش مانعی بر سر راه آنها بود، و هم‌پیمان نهضت‌ها و گرایش‌هایی بود که طرد آنها مایهٔ مباهات یهودیانی بود که، به گفتهٔ اشتاین‌اشنایدر، وظیفهٔ اصلی خود را خروج آبرومندانه از دنیا [شهادت] می‌دانستند. این واقعیت می‌تواند نگرش منفی این محققان دربارهٔ نقش عرفان در تاریخ یهود را توضیح دهد. ما به خوبی آگاهیم که نگرش آنها، نه تنها با نگرش محقق واقعی بسیار فاصله دارد، بلکه مانند طرز برخورد جنگجوئی بود که با جدیت با دشمنی خطرناک که هنوز هم سرشار از قدرت و نیرو و نشاط است گلاویز شده است. دشمن مورد نظر همان «نهضت حسیدی»[6] بود؛ اما دشمنی چه‌ها که نمی‌کند. ما بایستی سپاسگزار این منتقدان پرشور اولیه‌ای باشیم که، گرچه ممکن است قضاوت‌ها و ایراداتشان تحت تأثیر تعصبات و پیشداوری‌هایی بوده که مایهٔ انحراف افکارشان شده است با وجود این، ایشان با چشمانی باز برخی عوامل مهم را با وضوح و روشنی بسیار مشاهده کرده‌اند. اغلب اوقات هم کاملاً بر حق بوده‌اند، اما نه به دلایلی که خود اقامه می‌کردند. واقعیت آن است که حیرت‌انگیزترین

---

1. Graetz
2. Zunz
3. Geiger
4. Luzzatto
5. Steinschneider
6. Hasidic

https://t.me/ketabhayemontakhabe

چیزی که با مطالعهٔ آثار این منتقدان روشن می‌شود، این است که در مورد منابع یا موضوعاتی که جرئت قضاوت دربارهٔ آنها را به خود داده‌اند، در بسیاری موارد شناخت کافی ندارند.

این مایهٔ افتخار و سربلندی محققان یهود نیست که آثارِ معدود نویسندگانی که واقعاً نسبت به این موضوع آشنایی داشتند هرگز به چاپ نرسید، و در برخی موارد حتی ثبت و ضبط نگردید، زیرا کسی نبود که به این کار علاقه نشان دهد. همچنین این واقعیت نیز مایه افتخار ما نمی‌شود که بخش اعظم اندیشه‌ها و دیدگاه‌هایی که بینشی حقیقی در مورد عرفان قبالا نشان می‌دهند، و می‌شود گفت برای عقل‌گرایی رایج در یهودیت قرن نوزده مرموز و ناشناخته بود، توسط محققان مسیحی واجد ذوق عرفانی، همچون آرتور ادوارد ویت[1] انگلیسی در روزگار ما[2] و فرانتس یوزف مولیتور[3] آلمانی در قرن گذشته،[4] تبیین و تفسیر شد. مایه تأسف است که شمّ دقیق فلسفی و فهم طبیعی این پژوهشگران اثر و کارایی خود را از دست داد، چراکه آنها فاقد هرگونه حس انتقادی نسبت به داده‌های تاریخی و فقه‌اللغوی در این زمینه بودند، و بنابراین هنگامی که می‌بایست به مشکلات مربوط به این امور بپردازند، کاملاً ناکام ماندند.

طبعاً نتیجهٔ روشن خصومت محققان سرشناس یهودی این بود که چون از متولیان بر حق حوزهٔ عرفان قبالا غافل شدند، هر فرد شیاد و

---

1. Arthur Edward Waite

۲. آ. ای. وایت نویسندهٔ کتاب تعالیم سرّی در اسرائیل، لندن ۱۹۱۳ که بار دیگر به ضمیمهٔ اثر بعدی نویسنده معروف به قبالای مقدس در سال ۱۹۳۰ منتشر شده است.

3. Franz Josef Molitor

4. *Philosophie der Geschichte Oder Uber die Traditios*, 4 vols. (Munster 1827-1855).

این کتاب بدون ذکر نام نویسنده منتشر شد. دربارهٔ فلسفهٔ نویسنده بنگرید به:

Carl Frankenstein, *Malitors Metaphysisc Geschicht Philosophie* (1928).

https://t.me/ketabhayemontakhabe

خیال‌پردازی به آن روی آورد، و با آن همچون دارایی خود برخورد کرد. از بدفهمی‌ها و تحریف‌های آشکار آلفونس لوئیس کنستانت،[1] که با نام مستعار الیفاس لِوی[2] شهرت یافته است، گرفته تا مزخرفات پرآب و رنگ آلیستر کرولی[3] و پیروانش، اظهارات بسیار عجیب و غریب و موهومی بیان شده است که ادعا شده، تفاسیر درست عرفان قبالا است.[4] زمان آن فرا رسیده است که این حوزهٔ متروک را احیا کرده و معیارهای دقیق پژوهش تاریخی را در مورد آن به‌کار بریم. و این همان وظیفه‌ای است که من به عهده گرفته‌ام، و در سخنرانی‌های ذیل، دوست دارم که تصویری از نتایجی که در تلاش جهت پرتوافکنی بر این زمینه تاریک به آن رسیده‌ام، ارائه دهم.

لازم به یادآوری نیست که آنچه درصدد بیانش هستم، ممکن است در اصل چیزی بیش از طرح موجزی از ساختار اصلی تفکر عرفانی که خود را در برخی آثار کلاسیک و اصلی عرفان یهود آشکار می‌سازد نباشد؛ البته تلاش می‌کنم که آن‌قدر مبهم و مغلق بیان نشود که معنای آن برای اذهان امروزی بسیار مشکل باشد. واضح است که ارائهٔ چکیده‌ای از مسائل که خود نیاز به تفسیر دارند، جداً غیر ممکن است. تلخیص و جمع‌بندی یک جریان دینی (با قدمت چند قرن) در چند فصل کاری خطیر و خطرناک است. شخص مورخ در تلاش جهت تفسیر و تشریح موضوعی چنین ظریف و پیچیده همچون عرفان قبالا، باید به این پرسش

---

1. Alphones Louis Constant

2. Eliphas Levi

3. Aleister Crowley

۴. من در کتاب‌شناسی قبالا (۱۹۲۷)، ص ۹۴ گفته‌ام: الیفاس لوی (Eliphas Levi) نام شخصی است که به کیش یهودی درآمده است و نام مسیحی او الفونس لوئیس (Alphonse Louis) بوده است. ضرورت ندارد تا در مورد «قبالایی کرولی» که در آثارش آورده است، چیزی بیان شود به‌ویژه وقتی آن را «جادویی» خوانده است. همچنین دربارهٔ مقاله‌ای به نام "The Equinox" به همین منوال است.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

بایرون[1] توجه کند که گفت: «چه کسی این تبیین را بیان خواهد کرد؟». اما تلخیص و جمع‌بندی، یا خود مستلزم یک نوع تفسیر، یا حتی تا حدی نوعی ارزیابی از سایر شروح و نقدها است. به عبارت دیگر، آنچه درصدد ارائه آن هستم، ارزیابی نقادانه‌ای است مشتمل بر دیدگاه فلسفی خاصی، که در مورد بافت زندگی تاریخ یهود به‌کار برده می‌شود، که به باور من در اصول اساسی‌اش تا امروز فعال و زنده بوده است.

۲

از آنجایی که موضوع این سخنرانی‌ها عرفان یهود است، لذا نخستین پرسشی که مطرح می‌شود این است: عرفان یهود چیست؟ معنای این اصطلاح دقیقاً چیست؟ آیا چنین چیزی وجود دارد، و اگر وجود دارد، چه چیزی آن را از انواع دیگر تجربهٔ عرفانی متمایز می‌کند؟ جهت یافتن پاسخ مناسب به این پرسش، حتی اگر پاسخی ناتمام باشد، ضروری است به یاد آوریم که به‌طور کلی در مورد عرفان چه می‌دانیم. من قصد ندارم که چیز اساساً جدیدی به آثار فراوانی که دربارهٔ این موضوع در طول نیم قرن گذشته انتشار یافته، بیفزایم. ممکن است برخی از شما کتب ممتاز و مهمی را که توسط اولین آندرهیل[2] و دکتر روفوس جونز[3] در باب این موضوع نگاشته شده خوانده باشید. قصد من صرفاً آن است که آنچه را برای هدف ما مهم به نظر می‌رسد از میان انبوه دلایل متعارض تاریخی و مابعدالطبیعی که در جریان قرن گذشته مطرح و مورد بحث قرار گرفته، برهانم.

---

1. Byron
2. Evelyn Underhill
3. Dr. Rufus Jones

https://t.me/ketabhayemontakhabe

واقعیت شگفت‌انگیز این است که گرچه در مورد عناصر سازندهٔ پدیده‌هایی که تاریخ و فلسفه به آنها نام عرفان داده‌اند کمتر شک و تردید هست، ولی تقریباً به تعداد نویسندگان درباره این موضوع، تعاریف گوناگون از این اصطلاح وجود دارد. در حقیقت برخی از این تعاریف بیش از آنکه موضوع را روشن سازند، آن را مبهم ساخته‌اند. تصویری از آشفتگی ناشی از این تعاریف را می‌توان در فهرست جالبی به نام تعاریف عرفان و الاهیات عرفانی مشاهده کرد که توسط دکتر اینگ[1] به عنوان ضمیمه‌ای بر سخنرانی‌هایش دربارهٔ «عرفان مسیحی» گردآوری کرده است.

بررسی دقیق تعدادی از این تعاریف که اعتبار بیشتری دارند می‌تواند نقطهٔ شروع خوبی برای تحقیق ما باشد. دکتر روفوس جونز در اثر فوق‌العادهٔ خود به نام مطالعاتی در دین عرفانی[2] موضوع خویش را چنین تعریف می‌کند: «من این واژهٔ [عرفان] را برای بیان آن نوع دینی به‌کار می‌برم که بر آگاهی مستقیم و بی‌واسطهٔ رابطه با خدا، یعنی آگاهی عمیق و بی‌واسطه نسبت به حضور الاهی تأکید می‌ورزد؛ و این همانا دین در شدیدترین، عمیق‌ترین و زنده‌ترین مرتبهٔ آن است».[3] توماس آکوئیناس عرفان را به‌طور خلاصه «شناخت خدا از طریق تجربه»[4] تعریف می‌کند.[5] او در به‌کارگیری این اصطلاح، همچون بسیاری از عرفای قبل و بعد از خود، بر کلمات سرایندهٔ مزامیر بسیار تکیه می‌کند: «بچشید و ببینید که خداوند نیکوست» (مزامیر ۹: ۳۴). این همان ابعاد روحانی و معنوی

---

1. Inge
2. *Studies in Mystical Religion*
3. Rufus Jones, *Studies in Mystical Religion* (1909), p.XV of the Introduction.
4. dei
5. من برای این نقل‌قول از کتاب *Summa Theologiae* توماس، مدیون کتاب کوچک زیر هستم:

Engelbert Krebs, *Grund fragon der kirchlichen Mystick* (1921), p.37.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

چشیدن و دیدنی است که عارف واقعی آرزوی آن را دارد. حالت باطنی او از راه تجربهٔ عمیق نفس که در ارتباط مستقیم با خداوند یا حقیقت مابعدالطبیعی قرار می‌گیرد، به دست می‌آید. اینکه ذات و ماهیت این تجربه را چه چیزی تشکیل می‌دهد و چگونه می‌توان آن را به‌طور شایسته توصیف کرد، همان راز بزرگی است که خود عرفا نیز، به اندازهٔ مورخین، سعی در حل آن داشته‌اند.

از این‌روست که باید گفت این تجربهٔ شخصی، که تحقیق و تفسیر نظام‌مند آن وظیفهٔ هر نوع نظریه‌پردازی عرفانی است، ماهیتی بسیار متناقض و حتی پر از تناقض دارد. یقیناً این نکته‌ای است که هر تلاشی جهت توصیف این تجربه در قالب کلمات و شاید، در جایی که دیگر کلمه‌ای به‌کار نیاید، در مورد خود این تجربه صادق است. میان خالق و مخلوق، و میان متناهی و نامتناهی چه نوع رابطهٔ مستقیم و بی‌واسطه‌ای می‌تواند وجود داشته باشد؛ و چگونه کلمات می‌توانند تجربه‌ای را بیان کنند که هیچ مثال عینی برای آن در این جهان متناهی انسانی وجود ندارد؟ با وجود این، نادرست و سطحی خواهد بود اگر نتیجه بگیریم که تناقض مورد اشاره در ذات تجربه عرفانی دال بر بی‌معنایی و محال بودن ذاتی آن است. همان‌گونه که در طی این سخنرانی‌ها بارها فرصت انجام آن را پیدا خواهیم کرد، معقول‌تر آن است که فرض کنیم که جهان دینی عارف را می‌توان با اصطلاحات قابل اطلاق بر شناخت عقلانی، صرفاً به کمک قول متناقض و شطح‌آمیز بیان کرد. در میان روان‌شناسان جی. استراتون[1] در کتاب خویش به نام روان‌شناسی حیات دینی[2] (۱۹۱۱) بر این تناقض ذاتی در حیات و تفکر دینی، حتی در صور غیر عرفانی آن، تأکید خاصی کرده است. مشهور است که توصیفات عرفا از تجارب خاص خود و از خدا که

---

1. G. Stratton

2. *Psychology of Religious Life* (1911).

https://t.me/ketabhayemontakhabe

حضورش را تجربه می‌کنند، مملو از تناقض‌های گوناگون است. برای نمونه، موردی که میان عرفای یهودی و مسیحی مشترک است و از جملهٔ این تناقضات حیرت‌آور است، این است که خداوند اغلب به‌عنوان «عدم»[1] به معنای عرفانی آن توصیف شده است. در حال حاضر، سعی ندارم تا تفسیری در مورد این اصطلاح ارائه دهم، چراکه در جای خود به آن خواهم پرداخت، من صرفاً می‌خواهم بر این واقعیت تأکید کنم که واقعیت خاصی که عرفا مشاهده کرده یا چشیده‌اند، از نوعی بسیار غیر عادی و عجیب است.

این تجربهٔ بنیادین در تاریخ عمومی دین تحت عنوان «اتحاد عرفانی با خدا»[2] شناخته می‌شود. اما، این اصطلاح هیچ معنای خاصی ندارد. با این حال، بسیاری از عرفای یهودی و نیز غیریهودی، ذات تجربهٔ وجدآورشان، یعنی غلیان عظیم و پرواز روح به بالاترین مرتبه‌اش را به‌عنوان اتحاد با خداوند، اصلاً توصیف نکرده‌اند. برای نمونه، نخستین عرفای یهودی که انجمن اخوت سازمان یافته‌ای را در دورهٔ تلمودی و پس از آن تشکیل دادند، تجربهٔ خود را با اصطلاحاتی که برگرفته از طرز بیان خاص عصر خودشان بود توصیف می‌کردند. آنان از صعود روح به «عرش اعلیٰ»[3] سخن می‌گویند، جایی که روح معرفت و جذبات جلال خداوند و اسرار قلمرو او را کسب می‌کند. میان این عرفای قدیم یهودی و عارفان حسیدی که یکی از آنها گفته است: «کسانی هستند که با عقل بشری خود به خداوند خدمت می‌کنند، و کسانی که نگاهشان بر «عدم» خیره مانده است... کسی که این تجربهٔ اعلی به او عطا شود، واقعیت عقل خویش را از دست می‌دهد، اما هنگامی که از چنین تأملی به عقل خود

---

1. nothing
2. unio mystica
3. celestial throne

https://t.me/ketabhayemontakhabe

باز می‌گردد، آن را سرشار از جلال الاهی پرفیض می‌یابد» تفاوت بسیاری است. با این حال، تجربه‌ای واحد است که هر دو عارف سعی دارند به شیوه‌های مختلف آن را بیان کنند.[۱]

این مطلب ما را به موضوع دیگری رهنمون می‌شود: اگر کل آنچه ما عرفان می‌خوانیم همسان با آن تجربهٔ شخصی که در حالت جذبه[۲] یا مراقبهٔ وجدآور تحقق می‌یابد بپنداریم، اشتباه کرده‌ایم. عرفان، به عنوان پدیده‌ای تاریخی، شامل چیزی بیش از این تجربه است که در بنیاد آن قرار دارد. تکیهٔ بیش از حد بر تعاریف صرفاً نظری خطرناک است. نکته‌ای که می‌خواهم تذکر بدهم این است که چیزی تحت عنوان عرفان به‌طور مجرد وجود ندارد، یعنی پدیدار یا تجربه‌ای که هیچ ارتباط خاصی با دیگر پدیده‌های دینی ندارد. چنین عرفانی وجود ندارد، بلکه عرفان صرفاً مربوط به یک نظام دینی خاص، مثل عرفان مسیحی اسلامی یهودی و غیره وجود دارد. انکار ویژگی‌های مشترک نیز در میان صور مختلف عرفان، نامعقول و بی‌معنی است، و همین ویژگی‌ها است که در تحلیل تطبیقی تجربه‌های عرفانی خاص به‌کار می‌رود. با این حال، تنها در روزگار ما این‌گونه اعتقاد که دین عرفانی مجرد وجود دارد، پا گرفته است. یک دلیل برای این باور شایع را می‌توان در گرایش همه‌خدایی[۳] [وحدت وجودی] یافت که در قرن گذشته، بیش از هر زمان دیگر بر تفکر دینی

---

۱. اسحاق لوی، حاخام بردیت چیو (Berditchev) در اثرش «***قِدوشَت لِوی***»: ***تقدس لاوی*** در پایان‌بخش «***پِقودِه***» ***(نام بخشی موضوعی از سفر خروج، فصل ۳۸)*** نقل می‌کند: ***یک نفر خدا را با عقلِ انسانی خود عبادت می‌کند و دیگری به «آیین» (نیستی) نظر می‌کند (اگر بتوان چنین گفت) و این با عقل انسانی ناممکن است، مگر با کمک خداوند متبارک... (و هنگامی که این فرد به نظر انداختن به «نیستی» نائل می‌شود)، آنگاه عقل انسانی او وجودش را از دست داد. و پس از آنکه آدمی به عقلِ صِرف بازگردد، آنگاه از فیض پر می‌شود.***

2. ecstasy

3. panthoistic

https://t.me/ketabhayemontakhabe

تأثیر گذاشته است. منشأ این گرایش را می‌توان در تلاش‌های گوناگون جهت طرد اشکال تثبیت شدهٔ دین رسمی و جزمی در حمایت از نوعی دین جهانی پیگیری کرد. از این‌رو وجوه تاریخی گوناگون عرفان دینی اغلب به عنوان اشکال تحریف شدهٔ یک عرفان ناب کیمیای که محدود به هیچ دین خاصی نیست تلقی می‌شوند. از آنجایی که قصد ما بحث دربارهٔ یک نوع خاصّ از عرفان، یعنی عرفان یهود است، نباید بیش از اندازه به این امور انتزاعی بپردازیم. علاوه بر این، همان‌گونه که اولین آندرهیل به‌درستی خاطرنشان ساخته که، تصور رایج دربارهٔ عارف به عنوان آشوب‌گر دینی، که تعهدی به دینش ندارد، در واقع اعتبار چندانی ندارد. بلکه تاریخ نشان می‌دهد که عارفان بزرگ پیروان مؤمن ادیان بزرگ بوده‌اند.

عرفان یهود، همانند بدیل‌های یونانی و مسیحی‌اش، خود را به عنوان مجموعه‌ای از پدیده‌های تاریخی عینی معرفی کرده است. پس اجازه دهید اندکی تأمل کرده، اوضاع و احوالی را مورد بررسی قرار دهیم که در متن آن، عرفان در گسترش تاریخی دین و به‌ویژه در گسترش نظام‌های بزرگ توحیدی، ظاهر می‌شود. تعاریف «عرفان»، که من تعدادی از آنها را به عنوان نمونه ارائه کرده‌ام، بی‌تردید فقط به این مطلب دلالت دارند که هر دینی در تحلیل نهایی مبتنی بر عرفان است؛ و همان‌گونه که دیدیم این نتیجه‌ای است که به بیان‌های گوناگون توسط روفوس جونز مطرح شده است. چراکه دین بدون «آگاهی مستقیم و بی‌واسطهٔ ارتباط با خدا» آیا قابل تصور است؟ اساس این شیوهٔ تحقیق، به مشاجرات طولانی و بی‌پایان در مورد این واژه منجر می‌شود. واقعیت این است که هیچ‌کس به‌طور جدی در اندیشهٔ این نیست که اصطلاح «عرفان» را در مورد جلوه‌های کهن و اصلی ادیان بزرگ به‌کار ببرد. بی‌معنا خواهد بود که موسی، مرد خدا، را عارف بنامیم، یا اینکه این اصطلاح را بر انبیا که

https://t.me/ketabhayemontakhabe

دارای تجربهٔ دینی مستقیم بوده‌اند، اطلاق کنیم. از این‌رو قصد ندارم تا از اصطلاحی بهره گیرم که همان تفاوت‌های حقیقی را که اغلب افراد می‌پذیرند، نامفهوم سازم و در نتیجه پی بردن به ریشهٔ این مسئله را حتی مشکل‌تر سازد.

۳

نکته‌ای که مایلم قبل از هر چیز روشن سازم این است: عرفان مرحلهٔ مشخصی در گسترش تاریخی دین است که تحت شرایط مشخصی پدید می‌آید. عرفان با مرحلهٔ معینی از معرفت دینی رابطه دارد و از آن جدایی‌ناپذیر است. و نیز با مراحل معین دیگری که هیچ‌جایی برای عرفان به مفهوم متعارف آن باقی نمی‌گذارند، مغایر و ناسازگار است.

مرحلهٔ نخست نمایانگر جهانی است مملو از خدایانی که انسان در هر گام با آنها مواجه می‌شود و حضورشان را بدون توسل به مراقبهٔ وجدآور می‌توان تجربه کرد. به عبارت دیگر، مادامی که شکاف و فاصله میان انسان و خدا به واقعیتی در حوزهٔ آگاهی درونی تبدیل نشده، جایی برای عرفان وجود ندارد. اما این مرحله صرفاً هنگامی است که کودکی بشر، یعنی عصر اساطیری، به طول بینجامد. معرفت بی‌واسطه با جهان حقیقتاً «یگانه‌انگار» دورهٔ اساطیری[1] انسان یعنی دوره‌ای که رابطه و وابستگی متقابل اشیا و وحدت ذاتی آنها، که مقدم بر ثنویت و در واقع بیگانه با آن است، همهٔ اینها با روح عرفان بیگانه است. در عین حال روشن خواهد شد که چرا برخی از عناصر این آگاهی یگانه‌انگارانه در مرتبه‌ای دیگر و به شکلی متفاوت به آگاهی عرفانی بازگشت می‌نماید. در این مرحلهٔ اول، «طبیعت» صحنهٔ ارتباط انسان با خداست.

---

1. mythical

https://t.me/ketabhayemontakhabe

دورهٔ دوم که خالی از عرفان حقیقی است، عصر بدیعی است که در آن ظهور و پیشرفت دین روی می‌دهد. برترین وظیفه دین تخریب هماهنگی رؤیایی انسان، یعنی هماهنگی جهان و خدا است که انسان را از دیگر عناصر مرحلهٔ رؤیایی شناخت اساطیری و ابتدایی‌اش، جدا سازد. چراکه دین در شکل کهن و اصلی‌اش عامل ایجاد شکاف و فاصلهٔ بزرگی میان خداوند یعنی وجود متعالی[1] و نامتناهی[2] و انسان یا مخلوق متناهی[3] است. تنها به این دلیل، پیدایش دین رسمی، که مرحلهٔ آغازین در تاریخ دین نیز به شمار می‌آید، بیش از هر دورهٔ دیگر، از عرفان و هر آنچه عرفان به آن اشاره می‌کند، فاصله دارد. انسان از نوعی ثنویت[4] بنیادی، یعنی شکاف و فاصله‌ای ژرف آگاه می‌شود که نمی‌توان از آن گذر کرد مگر با «ندا» یعنی ندای خداوند که در تجلی خود به صورت وحی به هدایت خلق می‌پردازد و قانونگذاری می‌کند، و با ندای انسان در عبادتش. ادیان توحیدی بزرگ با آگاهی دائمی از این دوگانگی، یعنی وجود شکافی که هرگز نمی‌تواند پر شود، پدیدار می‌شوند و باقی می‌مانند. نزد آنها صحنهٔ دین دیگر طبیعت نیست، بلکه عمل اخلاقی و دینی انسان و جامعهٔ انسانی است، که تأثیر متقابلشان، به یک معنا، تاریخ را همچون صحنه‌ای که در آن داستان ارتباط انسان با خدا آشکار می‌گردد، به وجود می‌آورد.

تنها در آن مرحله که دین، در تاریخ، به نمود عالی خود به شیوهٔ خاصی از زندگی اجتماعی و اعتقادی خاص دست یافته است، ما شاهد ظهور پدیده‌ای به نام «عرفان» هستیم؛ ظهور آن با دوره‌ای که می‌توان آن را «عصر تخیلی دین» نامید، مقارن است. عرفان این شکاف و ورطه را منکر نشده یا نادیده نمی‌گیرد؛ برعکس، با اذعان به وجود آن آغاز می‌کند، از

---

1. transcendental being
2. infinite being
3. infinite creature
4. duality

https://t.me/ketabhayemontakhabe

اینجا به جست‌وجوی رازی می‌پردازد که با آن مواجه است، یعنی راه پنهانی که بر این شکاف پل می‌زند. عرفان تلاش می‌کند تا اجزایی را که انقلاب دینی از هم گسسته بود پیوند دهد و اتحاد قدیمی را که دین از بین برده است، در ساحتی جدید یعنی روح انسان بازگرداند، جایی که عالم اساطیر و عالم وحی تلاقی پیدا می‌کنند. پس روح به صحنهٔ ظهور عرفان تبدیل می‌شود و طریق روح از کثرت فوق‌العادهٔ اشیا تا تجربهٔ حقیقت الاهی، که در این مرحله به مثابهٔ وحدت نخستین تمام اشیا تصور می‌شود، دغدغهٔ اصلی عرفان می‌گردد. بنابراین، عرفان تا حدی حاکی از احیای اندیشهٔ اساطیری است، گرچه تفاوت میان وحدتی که پیش از ثنویت وجود دارد، و وحدتی که باید در فوران تازهٔ آگاهی دینی حاصل گردد نباید نادیده گرفته شود.

از نظر تاریخی، ظهور گرایش‌های عرفانی با عامل دیگری نیز ارتباط دارد. معرفت دینی با پیدایش نظام‌های کهن دین رسمی به پایان نمی‌رسد، بلکه نیروی خلاقه‌اش تداوم می‌یابد، گرچه تاثیر سازندهٔ یک دین خاص ممکن است به نحوی وسیع و گسترده باشد که هر حس دینی اصیل را برای دوره‌ای طولانی در دایرهٔ نفوذ خود گیرد. در طی این دوره ارزش‌هایی که این نظام دینی بنیان نهاده، معنای اصلی خود و توانایی جذب احساسات مؤمنان خود را حفظ می‌کنند. اما، با این همه امکان دارد که کشش‌های دینی جدیدی به وجود آیند که تهدیدی برای معیار ارزش‌هایی که دین تاریخی آن را وضع کرده بود، باشند. بالاتر از همه، آنچه سبب پیدایش عرفان می‌شود وضعیتی است که در آن این تمایلات جدید به پیکرهٔ نظام دینی قدیم رخنه نمی‌کنند تا نظامی جدید به وجود آورند، بلکه گرایش دارند در درون مرزهای خود محدود بمانند. اگر چنین وضعیتی به وجود آید، آرزوی داشتن ارزش‌های دینی جدید که با تجربهٔ دینی جدید متناظر باشند، در تعابیر جدید از ارزش‌های قدیمی نمود

https://t.me/ketabhayemontakhabe

می‌یابد، ارزش‌هایی که اغلب معنایی بسیار عمیق و شخصی‌تر می‌یابند، گرچه تفسیری است که اغلب به‌طور کامل با تفسیر قدیمی تفاوت دارد و معنای آنها را تغییر می‌دهد. بدین‌ترتیب آفرینش،[1] وحی[2] و نجات،[3] که برخی از مهم‌ترین مفاهیم دینی ما هستند، تفسیری جدید و متفاوتی می‌یابند که نمایانگر ویژگی خاص تجربهٔ عرفانی، یعنی ارتباط مستقیم و بی‌واسطهٔ فرد با خداست.

برای مثال، وحی از نظر عارف صرفاً یک رویداد تاریخی خاص نیست که در لحظه‌ای خاص در تاریخ تحقق یافته باشد و پایانی برای ارتباط مستقیم میان انسان و خداوند لحاظ شود. عارف بی‌آنکه در اندیشهٔ انکار وحی به‌عنوان یک واقعیت تاریخی باشد، هنوز بر این باور است که سرچشمهٔ معرفت و تجربهٔ دینی که از قلب خود او فوران می‌یابد، برای درک حقیقت دینی اهمیت یکسانی با وحی دارد. به عبارت دیگر، در قلب عارف به جای پدیدهٔ واحد وحی، مدام این رخداد تکرار می‌شود. عارف، این الهام تازه، را که بر وی یا پیر روحانی‌اش وارد شده است را به متون مقدس قدیم مرتبط سازد؛ و از این‌رو تفسیری جدید از متون شرعی و کتب مقدس ادیان بزرگ ارائه می‌دهد. از نظر عارف، اولین رخداد وحی بر اجتماع، برای نمونه، وحی عام بر اجتماع در کوه سینا، ظاهراً امری است که معنای حقیقی آن هنوز باید خود را آشکار سازد؛ از نظر عارف الهام باطنی، وحی واقعی و سرنوشت‌ساز است. و از این‌رو محتوا و جوهرهٔ متون شرعی، همچو[illegible]ـتوای تمام ارزش‌های دینی دیگر، هنگام گذر از جریان آتشین معرفت عرفانی ذوب شده و شکل دیگری به آن داده می‌شود. اصلاً حیرت‌انگیز نیست که هر اندازه عارف با جدیت

---

1. creation
2. revelation
3. redemption

https://t.me/ketabhayemontakhabe

تلاش می‌کند که در محدودهٔ دینش باقی بماند، اغلب آگاهانه یا ناآگاهانه به مرزهای آن نزدیک شده یا حتی از آن فراتر می‌رود.

ضرورتی ندارد که در اینجا چیزی بیشتر در مورد دلایلی که اغلب عارفان را به افرادی بدعت‌گذار تبدیل کرده، بیان کنم. جامعه مذهبی همیشه با آتش و خون با این نوع بدعت‌گذاری[1] نباید مبارزه کند، چراکه حتی ممکن است ماهیت بدعت‌گذارانه آن شناخته نشده باشد. این مسئله به‌ویژه در جایی رخ می‌دهد که عارف در وفق دادن خود با واژگان «رسمی» موفق شده و آن را همچون محملی یا ابزاری برای بیان افکار خود به‌کار می‌برد. در واقع، این همان کاری است که بسیاری از عالمان قبالا انجام داده‌اند. در حالی که مسیحیت و اسلام، که دستگاه حکومت و ابزار گسترده‌تری جهت سرکوب در اختیار داشتند، اغلب اشکال افراطی‌تر جنبش‌های عرفانی را شدیداً سرکوب کرده‌اند، معدود وقایعی مشابه در تاریخ یهودیت یافت می‌شود. با وجود این، در سخنرانی‌های مربوط به **جنبش شبّتای**[2] و **حسیدیسم**، این فرصت را خواهیم داشت که اشاره کنیم که در یهودیت نیز به‌طور نادر به نمونه‌هایی از این نوع برخورد می‌کنیم.

۴

ما دیده‌ایم که دین عرفانی به دنبال آن است تا خدایی را که در معرفت دینی خاص محیط اجتماعی خود با آن مواجه است را از حالت معرفت جزمی به شهود[3] و تجربه‌ای زنده و روح‌بخش تغییر دهد. علاوه بر این، عرفان به دنبال تفسیر این تجربه به شیوه‌ای جدید است. لذا جنبهٔ عملی

1. heresy
2. *Sabbatianism*
3. intuition

https://t.me/ketabhayemontakhabe

آن، یعنی شهود خداوند و آموزهٔ طلبیدن خدا، اغلب و به‌ویژه در اشکال پیشرفته‌تر معرفت عرفانی، با یک ایدئولوژی خاص ارتباط می‌یابند. این ایدئولوژی یعنی این نگرش عرفان، نظریه‌ای است هم در مورد شناخت عرفانی خدا و تجلی او، و هم دربارهٔ طریقی که به سوی او رهنمون می‌شود، می‌باشد.

اینک باید روشن شده باشد که چرا صور ظاهری و بیرونی آیین عرفانی در حوزهٔ یک دین خاص، تا حد زیادی توسط معیارها و ارزش‌های متقن و مقدسی که در آن دین رسمیت یافته شکل می‌گیرند. بنابراین، نمی‌توان انتظار داشت که سیمای عرفان یهود همان سیمای عرفان کاتولیک، **آناباپتیسم**[1] یا تصوف اسلامی باشد. وجوه خاص عرفان مسیحی، که با شخص مسیحا و واسطهٔ میان خدا و انسان، و تفسیر عرفانی از مصایب مسیح،[2] که در تجربهٔ شخصی افراد تکرار می‌شود پیوند دارند، همهٔ اینها برای یهودیت و نیز عرفای آن بیگانه و ناآشنا است. اندیشه‌های آنان از مفاهیم و ارزش‌های خاص یهودیت نشئت می‌گیرد، یعنی بالاتر از همه، از اعتقاد به وحدانیت خدا و معنای وحی او، آنچنان که در تورات، یعنی شریعت مقدس ثبت شده است، می‌باشد.

عرفان یهود در اشکال مختلفش نمایانگر تلاشی جهت تفسیر ارزش‌های دینی یهودیت بر حسب ارزش‌های عرفانی است. تمرکز آن بر مفهوم خدای حیّ است که خود را در افعال «خلق»، «وحی» و «نجات» متجلی می‌سازد. در نهایت امر، تأمل عرفانی دربارهٔ این مفهوم موجب پیدایش مفهوم عرش، یا کل قلمرو الوهیت می‌شود که شالودهٔ عالم معلومات حسی[3] ما است و در تمام موجودات حضور داشته و

---

1. *Anabaptism*
2. passion of christ
3. sense-data

https://t.me/ketabhayemontakhabe

فعال است. این معنای آن چیزی است که عالمان قبالا آن را **عالم سفیروت**[1] می‌نامند. مایلم که این مطلب را بیشتر توضیح دهم.

صفات خداوند حیّ نزد عالمان قبالا، در مقایسه با معنایی که فلاسفهٔ یهود به آن می‌دهند به‌گونه‌ای متفاوت درک شده و دستخوش تغییر و تحولی خاص می‌شود. در میان فلاسفهٔ یهود، ابن‌میمون در کتاب خود به نام دلالة الحائرین، خود را موظف به طرح این پرسش می‌دانست: چگونه دربارهٔ خدا می‌توان گفت که او حیّ است؟ آیا این مستلزم محدود نمودن وجود نامتناهی باری تعالی نیست؟ او بیان می‌دارد که عبارت «خدا حیّ است» تنها به این معناست که او مرده نیست، بدین معنا که او هر امر سلبی است. او سلب سلب است. اما در نظر عارف قبالا که تمایز، و نه تعارض، میان خدای شناخته شده و ناشناخته معنای خاصی دارد که فلاسفهٔ یهود منکر آنند، پاسخی کاملاً متفاوت به این پرسش می‌دهد.

هیچ موجودی نمی‌تواند کنه ذات خدای ناشناخته و پنهان را نشانه رود. در نهایت، هر شناختی از خدا مبتنی بر نوعی رابطه میان او و مخلوقش، یعنی مبتنی بر تجلی خدا در چیزی دیگر است، و نه بر رابطه‌ای میان او و کنه ذاتش. گفته شده است که تفاوت میان غیب مطلق[2] یا «کنه ذات خدا» و «خدا در مرتبهٔ تجلی‌اش» برای عرفان قبالا، ناشناخته است.[3] به نظر من، این برداشتی کاملاً نادرست از حقایق است. برعکس، تمایز موجود در این دو جنبهٔ خدای واحد، که از لحاظ الاهیاتی هر دو امکان دارند راه‌های توجه به الوهیت باشند، عمیقاً ذهن عرفای یهود را به خود مشغول داشته است. این مسئله گاهی اوقات عرفا را به سوی استفاده از اقوال شطح‌آمیزی رهنمون شده که مخالفت ضمنی با فهم سنتی و

---

1. *Sefiroth*

2. deus absconditus

3. Molitor, *Philosophie der Geschichchte*, vol.II (1834), p.56.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

توحیدی را نشان می‌دهد که فقط در تحولات بعدی عرفان قبالا کاملاً آشکار گردید. معمولاً، دغدغهٔ عارفان قبالا ارائهٔ روشی بود که تا حد ممکن فلاسفه را کمتر از خود برنجانند. به همین دلیل تمایز ذاتی میان این دو جنبهٔ خدا یعنی کنه ذات خدا، به عنوان وجودی مطلق،[1] که بذاته نمی‌تواند موضوع وحی به دیگران باشد و خدای معرفی شده در اسناد مربوط به وحی و نوشته‌های شرعی کتاب مقدس و سنّت حاخامی همواره به‌طور صریح مطرح نشده است آن‌گونه که در نظریهٔ مشهور نویسنده‌ای گمنام در حدود سال ۱۳۰۰ بیان شده است.[2] خدا فی حد ذاته، موضوع این نوشته‌ها نیست، و بنابراین نامی به او نسبت داده نشده است، زیرا هر کلمه از این متون مقدس نهایتاً به مرتبه‌ای از تجلّی او در هستی اشاره دارد. نتیجه می‌شود که اگرچه این خدای حیّ، یعنی خدای دین که این نوشته‌ها به وجودش گواهی می‌دهند، اسمای بی‌شماری دارد ـ که به اعتقاد عارفان قبالا این اسماء از کنه ذات الاهی نشئت گرفته‌اند و نه در نتیجه وضع و قرارداد انسانی باشند ـ اما «خدا از حیث ذاتش»[3] یعنی خدایی که در کنه ذات خویش مخفی است، تنها به معنای مجازی و استعاری و به کمک کلماتی که از نظر عرفانی هرگز نام‌های حقیقی

---

1. absolute being

۲. رسالهٔ معَرِخِتْ هاإلاهوت، «سلسلهٔ الوهیت»، که گاهی به پرص اهل بارسلونا منسوب می‌شود، در نسخهٔ مانتووا، سال ۱۵۵۸، برگهٔ ۸۲ب آمده است: «***بدان که «اِین سُوف» (بی‌نهایت) که ذکرش کردیم نه در تورات مورد اشاره قرار گرفته است و نه در بخش انبیا (عهد قدیم) و نه در بخش مکتوبات (عهد قدیم) و نه در سخنان حاخام‌های ما که یادشان بخیر، بلکه آن را اصحاب عبادت «بَعَلِه‌ها عِوُودا» به صورت رمز دریافته‌اند***» که از آن ذکری به میان آوردیم در تورات، کتب انبیا («نِویئیم»)، و («مکتوبات») و در بیانات حاخام‌های ما که یادشان گرامی باد، هیچ اشاره‌ای به آن نشده است، بلکه تنها عابدان بزرگ آن را به گونه‌ای رمزی (و نمادین) تلقی به قبول کرده‌اند»، این نویسنده به عارفان با عنوان خاص ***بَعَله هاعَوُودا***، یعنی «معلمان عبادت» اشاره می‌کند.

3. root of all roots

https://t.me/ketabhayemontakhabe

نیستند، می‌توان به او اشاره کرد. تعابیر مورد علاقهٔ نخستین عالمان قبالای اسپانیایی، تعبیراتی نظری همچون «مبدأالمبادی»،[1] «حقیقت‌الحقایق»، «واحد بی‌تعین» [وحدت اطلاقی][2] و بالاتر از همه، تعبیر **اِین ـ سوف**[3] یا «ذات لایتناهی» بوده است. عنوان اخیر، شاید واضح‌تر از دیگر عناوین، ویژگی نامتشخص این جنبه از خدای مخفی را از دیدگاه انسان آشکار می‌سازد. این عنوان به معنای دقیق کلمه بر «نامتناهی» دلالت دارد، نه آنچنان که اغلب اظهار شده بر «ذاتی که نامتناهی است» بلکه عنوان است برای «نامتناهی». اسحاق نابینا (یکی از نخستین عالمان قبالا که شخصیتی برجسته بود) اصطلاح «خدا در کنه ذات غیب خود» را با عبارت «آنچه با فکر و اندیشه قابل درک نیست»، معنی می‌کند و نه با عبارت «آنکه با فکر و اندیشه قابل درک نیست».[4] روشن است که مکتب عرفانی قبالا حقیقت بنیادیِ نامتشخص خداوند را به عنوان یک اصل موضوعه مفروض دانسته که تنها در فرآیند خلقت و وحی تشخص می‌یابد و مبنای شخص‌انگارانهٔ[5] تصور کتاب مقدس از خدا را کنار می‌نهد. بر این اساس نمی‌توان منکر شد که مؤلف کلمات قصار عرفانی مذکور در اعتقاد به اینکه اصطلاح **اِین ـ سوف** (یا هر معنایی که از آن مراد می‌شود) حتی در کتاب مقدس و تلمود نیامده، بر حق است. در سخنرانی‌های بعدی خواهیم دید که چگونه مکاتب اصلی اندیشهٔ قبالایی به این موضوع پرداخته‌اند.

---

1. deus absconditu

۲. واژه‌های **سبب تمام اسباب**، «حقیقت عظمی»، «وحدت صرف» (یا «بی‌تعیّنیِ وحدت») به‌ویژه در نوشته‌های آن دسته از عارفان قبالایی قرن سیزدهم اسپانیا دیده می‌شود که آشکارا گرایشات نوافلاطونی داشته‌اند.

3. *En-Sof*

۴. به بیان عبری: **واقعیت عظیم**، که گویی عبارت اخرای تعبیر یونانی **واحد بی‌تعیّن** است. این مفهوم در شرح اسحاق برکتاب پیدایش و نیز در نوشته‌های شاگردانش به جای اصطلاح «اِین سوف» به کار می‌رود.

5. personalistic

https://t.me/ketabhayemontakhabe

شگفت‌انگیز نخواهد بود که دریابیم تفکر عرفانی به انحاء گوناگون بر این موضوع تأمل کرده‌اند ـ از تلاش فکری جهت تبدیل مجدد **اِین ـ سوف** نامتشخص به خدای متشخص[1] کتاب مقدس گرفته، تا آموزهٔ کاملاً بدعت‌آورانهٔ ثنویت حقیقی میان ذات پنهان **اِین ـ سوف** و خدای صانع[2] متشخص در کتاب مقدس. اما، در حال حاضر، ما بیشتر به مرتبهٔ دوم الوهیت تعلق خاطر داریم که اهمیت سرنوشت‌سازی برای دین حقیقی دارد، و موضوع اصلی تعمق عرفانی در مکتب قبالا را تشکیل می‌دهد.

عارف می‌کوشد تا خود را نسبت به حضور زندهٔ خدا، خدای کتاب مقدس، خدایی که مهربان، حکیم، عادل و بخشنده و مظهر همهٔ صفات ایجابی دیگر است، مطمئن سازد. اما در عین حال نمی‌خواهد تصور خدای پنهان را انکار کند که تا ابد در کنه ذات خود یا به تعبیر جسورانه‌تر عارفان قبالا «در اعماق عدم خود»، ناشناخته باقی می‌ماند.[3] این کنه ذات خدای ممکن است فاقد صفات خاص باشد اما خدای حیّ‌ای که وحی از او سخن می‌گوید و همهٔ ادیان به او اعتقاد دارند، باید واجد صفاتی باشد که به بیانی دیگر، نمایانگر معیارهای اخلاقی برای شخص عارف است: مثل اینکه خدا مهربان است، خدا قهار است، خدا بخشاینده و عادل است و غیره. چنان که در فرصت‌های بعدی خواهیم دید، عارف حتی در برابر این استنتاج که منشأ شرّ[4] را در سطحی متعالی در خدا می‌یابد، خود را عقب نمی‌کشد. از نظر عارف خیرخواهی خدا صرفاً نفی شرّ نیست، بلکه کل سپهر نور الاهی است، که خدا خود را تحت این وجه خاص خیرخواهی در نظر عارف قبالایی متجلی می‌سازد.

---

1. personal
2. demiurge
3. اصطلاح ***واحد بی‌تعیّن***، استعارهٔ مورد علاقهٔ عارفان قبالای قرن سیزدهم است. بنگرید به اظهارات من در:

Gastev Anniversary Volume (1936), p.505.

4. evil

https://t.me/ketabhayemontakhabe

این افلاک، که اغلب به کمک استعاره‌های اسطوره‌ای توصیف می‌شوند و کلیدی برای نوعی مکان‌شناسی عرفانی از قلمرو الاهی به شمار می‌آیند، خود چیزی جز مراتبی از ظهور قدرت خلاقهٔ خداوند نیست. هر صفتی نمایانگر مرتبه‌ای خاص است، از جمله صفت اقتدار و داوری سخت و شدید، که اندیشهٔ عرفانی آن را با منشأ «شرّ» در خدا مرتبط ساخته است. از این‌رو عارفی که قصد دارد معنای وحدت مطلق خدا را دریابد، در ابتدا با پیچیدگی بی‌حد و حصر افلاک و مراتب آسمانی مواجه می‌شود که در متون قبالایی توصیف شده است. او با سیر در این **سفیروت**، به اصل وحدت‌بخش و منشأ تمامی این تضادها یعنی خدا پیش می‌رود. به‌طور کلی، به نظر نمی‌رسد که عرفا خدا را وجود مطلق[1] یا صیرورت مطلق[2] تصور کنند، بلکه از وحدت این دو مفهوم تصوّری از او دارند؛ هرچند خدای پنهانی که ما هیچ شناختی از او نداریم، و خدای حیّ وحی و تجربهٔ دینی یکی هستند. به عبارت دیگر، عرفان قبالا دوگانه‌انگار[3] نیست، گرچه به لحاظ تاریخی رابطهٔ نزدیکی میان شیوهٔ تفکر عارفان قبالا و عارفان گنوسی وجود دارد که قائل به دو خدای پنهان و آفریننده که در اصل متضادند. برعکس، تمام نیروی اندیشهٔ قبالایی «درست‌آیین»[4] معطوف به گریختن از نتایج دوگانه‌انگارانه دارد؛ در غیر این صورت آنان نمی‌توانستند خود را در میان جامعهٔ یهود باقی نگه دارند.

به گمان من، می‌توان گفت که تفسیر عرفانی مرتبهٔ وحدانیت خداوند در آموزهٔ معروف به **سفیروت**، دغدغهٔ مشترک همهٔ عرفای مکتب قبالا بوده است، در عین حال، راه‌حل‌های مکاتب گوناگون در این خصوص، اغلب با یکدیگر متفاوت است. به همین ترتیب، همهٔ عرفای یهود، از

---

1. absolute being
2. absoluto becoming
3. dualistic
4. orthodox

https://t.me/ketabhayemontakhabe

تراپوتیان[1] [شفادهندگان مصری در قرن اول میلادی] که تعالیم آنان توسط فیلون اسکندرانی[2] شرح شده تا آخرین عارفان حسیدی، همگی در ارائهٔ تفسیر عرفانی از تورات اتفاق نظر دارند؛ از نظر آنها، تورات حیات دارد، حیاتی پنهان که در زیر پوستهٔ معنای ظاهری آن جریان داشته و می‌تپد، و به آن جان می‌بخشد؛ هریک از این لایه‌ها و بطون بی‌شمار این قلمرو پنهان با معنای جدید و عمیق تورات تنافر دارد. به عبارت دیگر، تورات صرفاً مشتمل بر فصول، عبارات و کلمات نیست؛ بلکه باید آن را به مثابهٔ تجسم زندهٔ عقل الاهی در نظر گرفت که همواره اشعه‌های نور جدید ساطع می‌کند. تورات صرفاً شریعت تاریخی قوم برگزیده نیست، گرچه آن نیز هست؛ بلکه قانون کیهانی عالم است، به مفهومی که عقل خداوند آن را تصور می‌کند. هر آرایش و ترکیبی از حروف در تورات، خواه در کلام انسانی معنادار باشد و یا نباشد، نماد جنبه‌ای از قدرت خلّاقهٔ خداوند است که در عالم فعّال می‌باشد. و همان‌گونه که اندیشه‌های خداوند، برخلاف افکار انسان، عمق و ژرفای نامتناهی دارد، به همین صورت، هیچ تفسیری به زبان انسانی از تورات به تنهایی نمی‌تواند دربردارندهٔ تمام معنای آن باشد. نمی‌توان انکار کرد که این شیوهٔ تفسیر برای درکی ساده و روشن از کتاب مقدس عقیم و بی‌نتیجه از کار درآمده است، اما در عین حال، نمی‌توان انکار کرد که اگر به کتاب مقدس در پرتو این روشنایی جدید نگریسته شود، جاذبه‌ای قوی برای فرد ایجاد می‌کند که راز حیات خود و خدای خویش را در کلمات مکتوب این کتب مقدس کشف می‌کند. سرنوشت معمول نوشته‌های مقدس این است که تا حدودی از مقاصد و نیّات نویسندگان خود جدا انگاشته شوند. آن جنبه‌هایی که نسبت به

---

1. Therapeutae
2. Cf. *Philo's De Vita Contemplativa*, ed. Conybeare, p.119.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

معنای اصلی و اولیه‌شان اهمیت بیشتری می‌یابند و توسط نسل‌های بعدی کشف می‌شود، اغلب می‌توان آن را حیات پس از مرگ این متون نامید، و با این حال، چه کسی می‌داند که معنای اصلی‌شان چه بوده‌است؟

۵

البته عرفای یهود، همچون همهٔ همتایان معنوی‌شان در میان مسیحیان یا مسلمانان، گریزی از این واقعیت ندارند که رابطهٔ میان تأمل عرفانی و حقایق اصلی زندگی و اندیشهٔ انسانی بسیار متناقض‌نماست. اما در عرفان قبالا این تناقض در ذهن عرفانی اغلب صورت خاصی به خود می‌گیرد. اجازه دهید به عنوان نمونه ارتباط آنها را با پدیدهٔ زبان، که یکی از مسائل اساسی تفکر عرفانی در طی قرون مختلف بوده، در نظر بگیرم. چگونه می‌توان معرفت عرفانی را با ابزار زبانی بیان کرد که ذاتاً با ساحتی ارتباط دارد که زبان و بیان به آن راه ندارد؟ چگونه ممکن است با کلمات صرف باطنی‌ترین عمل، یعنی رابطهٔ فرد با خدا را به‌طور شایسته شرح داد؟ و با وجود این، اشتیاق عارفان برای حدیث نفس و بیان حال، امری معروف است.

عرفا همواره با حسرت از نارسایی محض کلمات جهت بیان احساسات حقیقی‌شان شِکوه می‌کنند، ولی با این همه به این احساسات مباهات می‌کنند؛ آنها در سخنوری مبالغه کرده و هرگز از کوشش برای بیان ناگفتنی‌ها در قالب کلمات خسته نمی‌شوند. همهٔ نویسندگان در مورد عرفان بر این نکته تأکید کرده‌اند.[1] عرفان یهود مستثنی نیست، اما دو ویژگی نامتعارف آن را متمایز می‌سازد، که می‌توانند از جهتی با هم ارتباط داشته باشند. پیش از همه، آنچه من در ذهن دارم خویشتن‌داری

---

۱. مقایسه کنید با رسالهٔ شیوای مارتین بوبر دربارهٔ این موضوع در مقدمهٔ او بر منتخبات.
Ekstalische Konfessiones (1909).

https://t.me/ketabhayemontakhabe

چشمگیری است که عرفای قبالا در اشاره به این تجربهٔ متعالی از خود نشان می‌دهند؛ و مسئلهٔ دوم، نگرش مثبت و مابعدالطبیعی آنان به «زبان» به مثابهٔ ابزار بیانی خود خداوند است.

اگر نوشته‌های عرفای یهود را با ادبیات عرفانی دیگر ادیان مقایسه کنید، متوجه تفاوت قابل ملاحظه‌ای خواهید شد، که تا حدودی درک معنای عمیق‌تر مکتب عرفانی قبالا را مشکل و حتی ممتنع ساخته است. این فرض بسیار نادرستی است، که تجربهٔ دینی عارفان قبالا فاقد حقیقتی است که، در هر مکان و زمانی ماهیت تجربهٔ عرفانی را تشکیل دهد؛ و این چیزی است که دیده‌ایم. یهودیت حاخامی دارای تجربهٔ مکاشفه‌ای، یعنی مواجهه مستقیم ژرفای درون با وجود مطلق یا هر توصیفی که انسان ترجیحاً در مورد مقصد احساس غربت عرفانی ارائه دهد بوده‌اند. غیر از این مورد، چه چیزی می‌توانست از انگیزه‌های اصلی و اساسی انسان باشد؟ در عین وجود چنین تفاوت‌هایی که واقعیت دارند علی‌رغم نوعی بی‌میلی بسیار شدید برای مطرح کردن این تجارب کاملاً عرفانی در قالب واژگان زبانی بیان شده‌اند. نه تنها شکل و شیوهٔ بیانی که این تجربه‌ها در آن بیان می‌شود متفاوت است، بلکه تمایل برای بیان آنها و انتقال معرفت دربارهٔ آنها وجود نداشته است یا ملاحظات دیگر آنها را بی‌اثر ساخته است.

واضح است که زندگی‌نامه‌های خودنوشت عرفای بزرگ که تلاش کرده‌اند گزارشی از تجارب باطنی خود به شیوه‌ای مستقیم و شخصی ارائه دهند، مایهٔ افتخار و مباهات ادبیات عرفانی است. این اعتراف‌نامه‌های عرفانی، با وجود تناقضات فراوانشان، نه تنها برخی از مهم‌ترین مطالب را برای فهم عرفان فراهم می‌سازند، بلکه بسیاری از آنها مرواریدهای واقعی ادبیات‌اند. با وجود این، عرفای قبالا دوستدار و طرفدار زندگی‌نامه‌های خودنوشت عرفانی نیستند. آنها می‌خواهند که قلمرو الوهیت و دیگر موضوعات تأمل عرفانی را به شیوه‌ای نامشخص،

https://t.me/ketabhayemontakhabe

حتی اگر به تخریب همهٔ پل‌ها در پشت سر خود بینجامد، توصیف کنند. هرچند آنها از توصیف واقعیت عینی لذت می‌برند، اما از اینکه شخصیت خودشان در این تصویر مطرح شود، بسیار بیزارند. گنجینهٔ بیاناتی که در اختیار آنهاست کم‌اهمیت‌تر از زندگی‌نامه‌های خودنوشت همگنان آنها نیست. گویا احساس شرم مانع می‌شد که آنها تجربهٔ خود را به نگارش درآورند. اسناد و مدارکی که ماهیتی شخصی و خصوصی دارند واقعاً کم نیستند، اما معمول این است که تقریباً همهٔ آنها به صورت دست‌نوشته‌هایی یافت می‌شوند که خود عارفان قبالا به‌ندرت اجازهٔ نشر آنها را می‌دادند. حتی خود عرفای قبالا با حذف برخی عبارات نسخه‌های خطی که ویژگی بسیار خصوصی دارند، یا حداقل با سعی در جلوگیری از نشر آنها، یک نوع خودسانسوری داوطلبانه اعمال کرده‌اند. در جایی دیگر که نمونه‌های چشمگیری از این سانسور ارائه می‌دهم، به این نکته بازخواهم گشت.[1] من در کل تمایل به این باور دارم که این بیزاری و امتناع زیادِ شخصی به بیان حدیث نفس در بین علل متعدد شاید معلول این واقعیت بوده است که یهودیان احساس ناسازگاری خاصی میان تجربهٔ عرفانی و آن تصوری از خدا که بر جنبه‌های خالق، پادشاه و قانونگذار تأکید می‌کند، داشته‌اند. بدیهی است که فقدان عنصر زندگی‌نامهٔ خودنوشت، معضلی جدی برای هرگونه فهم روان‌شناختی از عرفان یهود است، چراکه روان‌شناسی عرفان در درجهٔ نخست باید بر مطالعهٔ چنین مطالب خودنوشتی تکیه کند.

به‌طور کلی، می‌توان گفت که در تاریخ طولانی مکتب عرفانی قبالا، شمار عارفان قبالا که تعالیم و نوشته‌هایشان نشان از شخصیتی نیرومند باشد، به‌طور شگفت‌انگیزی اندک است، تنها یک استثنای مهم، جنبش

---

۱. بنگرید به قسمت‌های اول و آخر سخنرانی چهارم.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

حسیدی و پیروان آن از سال ۱۷۵۰ تا حال است. این امر، تا حدی همان‌طور که توجه دادم به خاطر خصلت پرهیز از خود گفتن و سکوت شخصی است، که ویژگی تمام عرفای یهودی است. اما، این واقعیت نیز مهم است که منابع ما دربارهٔ شخصیت‌های بسیاری از عارفان قبالا محدود است و نویسندگانی که تأثیری بسیار عظیم داشته‌اند و تعالیمشان در خلال مطالب زندگی‌نامه‌های خودنوشت به تصویر کشیده شده‌اند در صورتی که چنین مطالبی در دسترس باشند، هرچند اطلاع چندانی در اختیار ما قرار نمی‌دهند بسیار باارزش خواهد بود. اغلب اوقات، حتی نام آنها در چنین منابعی که در دسترس ماست ذکر نمی‌شود! اغلب، تمامی آنچه که این نویسندگان برای ما به جا گذاشته‌اند، رساله‌ها و کتب عرفانی است که شناخت واقعی از شخصیت آنان در خلال این آثار، اگر غیر ممکن نباشد، بسیار مشکل است. این قاعده چند استثنا اندک دارد، در میان صدها عارف قبالا که آثارشان برای ما آشناست به‌سختی می‌توان ده نوشته را یافت که مطالب کافی برای یک زندگی‌نامه را ارائه دهند که چیزی بیش از مجموعه‌ای نامنظم از وقایع دربر داشته باشند، و در نتیجه شناخت اندکی از شخصیت آنها به دست می‌دهند یا اصلاً هیچ نوع شناختی دربارهٔ آنها در اختیار ما قرار نمی‌دهند. برای نمونه این مسئله در مورد ابراهیم ابوالعافیه[1] (قرن ۱۳م)، اسحاق لوریا[2] (قرن ۱۶م)، و در دوره بعدی، در مورد عارف و شاعر بزرگ موسی حییم لوزاتو اهل پادوا[3] (متوفی ۱۷۴۷) صادق است که مورد او نمونهٔ بارزی از شرایطی است که من توصیف کرده‌ام. گرچه آثار عرفانی، اخلاقی و شعری او مشتمل بر چندین جلد است و بسیاری از آنها به چاپ رسیده، ولی شخصیت حقیقی مؤلف کاملاً در سایهٔ ابهام باقی ماند و جز نامی از او هیچ اطلاعی در دست نبود

---

1. Abraham Abulafia
2. Isaac Luria
3. Moses Hayim Luzzatto of Padua

https://t.me/ketabhayemontakhabe

تا اینکه کشف و چاپ مکاتبات او با استاد و دوستانش توسط دکتر سیمون کینزبرگ پرتو روشنی بر این شخصیت برجسته افکند.[۱] امید می‌رود که به‌تدریج همین اقدام پسندیده در مورد دیگر عرفای بزرگ یهودی، که امروزه اطلاعات ما در مورد آنها بسیار اندک است، انجام‌گیرد.

نکته دوم این بود که جریان عرفانی قبالا با شیوهٔ نگرشی نسبت به زبان که بر خلاف انتظار کاملاً مثبت و ثبوتی است متمایز می‌شود. عارفان قبالا که تقریباً در هر چیزی با یکدیگر تفاوت دارند، در این مسئله اتفاق نظر دارند که زبان چیزی ارزشمندتر از یک ابزار ناکافی جهت ارتباط میان انسان‌ها است. از نظر آنان، زبان عبری، یعنی زبان مقدس، صرفاً وسیله‌ای جهت بیان اندیشه‌هایی خاص نیست که، طبق نظریهٔ زبان‌شناسی غالب در قرون وسطا، زاییدهٔ وضع خاص است، و ویژگی صرفاً قراردادی دارد. از نظر عارفان قبالا زبان در ناب‌ترین شکلش، یعنی زبان عبری نشان‌دهندهٔ ماهیت بنیادین روحانی عالم است؛ به عبارت دیگر، این زبان ارزش عرفانی دارد. این کلام به خدا می‌رسد، چراکه از خدا سرچشمه گرفته است. در واقع زبان متعارف انسان که ساختار ظاهری‌اش ماهیتی صرفاً عقلانی دارد، مظهر زبان خلاق خداوند است. یک اصل مهم نزد اکثر عارفان قبالا این است که کل آفرینش از منظر خدا چیزی نیست جز تجلی ذات پنهان او که با دادن یک نام به خود، یعنی نام مقدس خدا، فعل جاودانهٔ آفرینش را آغاز می‌کند و به پایان می‌رساند. تمام موجودات تجلی زبان و کلام خدایند؛ و وحی در نهایت امر چه چیزی جز نام خدا را می‌تواند آشکار کند؟

در جایی دیگر باید به این نکته بازگردم. آنچه را مایلم بر آن تأکید کنم این تفسیر خاص، و این درک و شناخت پرشور از قوهٔ بیان است که در آن و در تحلیل عرفانی آن، کلیدی برای عمیق‌ترین اسرار و رموز آفریدگار و آفرینش او یافت می‌شود.

---

1. Simon Ginzburg, کتاب ربی مشه حَیِم لوتساتو و معاصرانش (Tel Aviv, 1937).

https://t.me/ketabhayemontakhabe

در این رابطه شاید مفید باشد از خود بپرسیم که نگرش متعارف عرفا نسبت به برخی قوا و پدیده‌های دیگر، مانند شناخت عقلانی و به‌ویژه فلسفهٔ عقلی، یا نمونهٔ مشابه دیگر مثل مسئلهٔ وجود فردی چه بوده است. چراکه با وجود اینکه عرفان با دین فرد آغاز می‌شود، تا آنجا پیش می‌رود که نفس را در اتحادی عالی‌تر مستغرق می‌سازد. عرفان، به تعبیر افلاطونی، معرفةالنفس را مطمئن‌ترین راه رسیدن به خدا می‌انگارد، خدایی که خود را در اعماق نفس آشکار می‌سازد. بنابراین، گرایش‌های عرفانی، علی‌رغم ویژگی کاملاً شخصی‌شان، اغلب منجر به تشکیل جوامع و گروه‌بندی‌های اجتماعی جدید شده‌اند، واقعیتی که در مورد عرفان یهود نیز صادق است؛ و ما در پایان این سخنرانی‌ها به این واقعیت و مسائل ناشی از آن بازخواهیم گشت. به هر حال یوزف برنهارت،[1] یکی از محققان حوزهٔ عرفان، در بیان این نکته که «آیا جهت پدید آوردن جنبش تاریخی، کسی کاری بیش از آنهایی که در جست‌وجوی وجود ثابت و تغییرناپذیرند، انجام داده است؟»[2] بر حق بوده است.

۶

دقیقاً همین پرسش تاریخی است که ما را به مسئله‌ای که با آن آغاز کردیم، باز می‌گرداند: عرفان یهودی چیست؟ زیرا اکنون پرسش این است: در چارچوب سنت یهودی چه چیزی را باید به عنوان ویژگی کلی عرفان در نظر گرفت؟ باید به خاطر داشت که قبالا نام یک مکتب یا نظام خاص نیست، بلکه اصطلاحی عام است که به جنبشی کاملاً دینی اطلاق می‌شود. این جنبش، که ما با برخی از مراحل و گرایش‌های آن آشنا

---

1. Joseph Bernhart

۲. در مقاله‌ای از J.Bernhart با عنوان:

"*Zur Soziolоyie der Mystic*", in *Sueddeutsde Monatsheffe* vol.XXVI, 1928, p.27.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

خواهیم شد، از دورهٔ تلمودی تا امروز تداوم داشته است؛ و گسترش و پیشرفت آن، علی‌رغم اینکه به هیچ‌وجه یکنواخت نبوده، متوقف نشده و اغلب چشمگیر بوده است. این جنبش از زمان ربی عقیوا[1] آغاز شد ـ که به گفتهٔ تلمود «بهشت تأمل عرفانی» را همان‌طور که وارد آن شده بود، سالم و با عقل سلیم ترک کرد، چیزی که در واقع نمی‌توان آن را دربارهٔ هر عارف قبالایی صادق دانست ـ و تا ربی فقید ابراهیم اسحاق کوک،[2] رهبر دینی جامعهٔ یهودی در فلسطین و نمونه‌ای عالی از عُرفای یهودی ادامه یافته است.[3] مایلم در اینجا یادآوری کنم که ما آثار چاپ شدهٔ زیادی از متون عرفانی در اختیار داریم که من آن را تا ۳۰۰۰ جلد تخمین می‌زنم.[4] علاوه بر این، حتی مجموعهٔ عظیم‌تری از متون خطی وجود دارد که هنوز به چاپ نرسیده است.

در درون این جنبش، به بیان ویلیام جیمز، تجربه‌های عرفانی بسیار متنوعی وجود دارد؛ و نیز بسیاری از جریان‌های فکری متفاوت و نظام‌ها و اشکال مختلف نظریه‌پردازی وجود داشته است. میان متون عرفانی اولیه که از دورهٔ تلمودی و پساتلمودی به دست ما رسیده است و نوشته‌های عارفان قبالای اسپانیایی قدیم و اوج شکوفایی نوشته‌های مکاتبی که بعدها در صفد، شهر مقدس جنبش قبالا در قرن شانزدهم، نوشته شد و بالاخره ادبیات حسیدی در دورهٔ جدید شباهت اندکی وجود

---

1. Rabbi Akiba

2. Rabbi Abraham Isaac Kook

۳. اثر بزرگ حاخام کوک تحت عنوان ***«اُوروُت هَقوُدِش»: نورهای مقدس*** که دو جلد نخست آن در اورشلیم در سال ۱۹۳۸ بر اساس نوشته‌های به جا مانده از نویسنده منتشر گردید، نمونهٔ واقعی الاهیات عرفانی یهودیت است که به یک اندازه به خاطر اصالت و غنای اندیشهٔ نویسندهٔ آن اثری ممتاز است. تا آنجا که من می‌دانم این اثر آخرین نمونه، تفکر خلاق قبالایی است.

۴. کتاب‌شناسی آثار عرفانی یهود هنوز نیاز واقعی تحقیقات مربوط به قبالا است، بنده در فهرست متون قبالایی یا *Bibliographia Kabbalistica* (1927) تنها از آثار و نوشته‌های تحقیقی دربارهٔ موضوع عرفان یهود نام می‌برم، نه خود متون.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

دارد. با وجود این، باید پرسید که آیا چیزی بیش از ارتباط صرفاً تاریخی وجود ندارد که این اجزای منفصل را وحدت بخشد، چیزی که رد و نشانه‌ای از آنچه موجب تمایز این جنبش عرفانی یهودی با عرفان غیریهودی می‌شود، در اختیار ما قرار دهد. شاید بتوان چنین فصل مشترکی را در مبادی تصوّری تغییرناپذیر خاصّ در مورد خدا، خلقت و نقش انسان در جهان، یافت. دو مورد از این تصورات، یعنی تصور مربوط به صفات خدا و معنای سمبلیک تورات را در بالا ذکر کرده‌ام. اما، آیا نمی‌توان چنین فصل مشترکی را در نگرش عارف یهودی به عوامل معنوی حاکمی هم یافت که حیات عقلانی یهود را در دو هزار سال گذشته تحت تأثیر قرار داده و به آن شکل بخشیده‌اند، که مهم‌ترین آنها عبارتند از: هلاخا،[1] آگادا،[2] دعاها و فلسفهٔ یهودی؟ این همان پرسشی است که اکنون تلاش دارم بی‌آنکه وارد جزئیات شوم، بدان پاسخ گویم.

همان‌طور که پیش از این گفته‌ام، رابطهٔ عرفان با قلمرو تاریخ می‌تواند نقطهٔ آغاز مفیدی برای پژوهش ما باشد. اعتقاد همگان بر این است که نگرش عرفان به تاریخ، نگرشی انزواجویانه یا حتی تحقیرآمیز است. در نظر عارف، جنبه‌های تاریخی دین عمدتاً نمادهای افعالی‌اند که به نظر او جدا از زمان هستند و همواره در روح هر انسانی تکرار می‌شوند. از این‌رو، خروج از مصر، که رویدادی اساسی در تاریخ ما است، به نظر عارف، نمی‌تواند فقط یک‌بار و در یک محل اتفاق افتاده باشد، بلکه باید با رویدادی که در درون ما اتفاق می‌افتد همانند باشد، یعنی خروج از مصر باطنی که همهٔ ما در آن گرفتاریم. خروج فقط اگر این‌گونه درک شود می‌تواند موضوع معرفت باشد و ارزش و اعتبار تجربهٔ دینی بی‌واسطه را کسب کند. به همین ترتیب، باید به خاطر داشت که آموزهٔ «مسیح در درون

---

1. Halakhah
2. Aggadah

https://t.me/ketabhayemontakhabe

ما» چنان اهمیت عظیمی برای عرفای مسیحیت یافت که عیسای ناصری تاریخی اغلب یکسره در پس‌زمینه قرار می‌گرفت. به هر حال، اگر ذات مطلقی که عارف در جست‌وجوی آن است، در رویدادهای مختلف تاریخی یافت نشود، این نتیجه حاصل می‌شود که ذات مطلق، یا مقدم بر جریان تاریخ دنیوی است یا اینکه خود را در آخرالزمان آشکار خواهد کرد. به عبارت دیگر، معرفت به واقعیات اولیهٔ خلقت و فرجام آن و شناخت سعادت و رستگاری اخروی، هر دو می‌توانند معنایی عرفانی کسب کنند.

چارلز بنت در مقاله‌ای تأثیرگذار می‌گوید: «گویی عارف در زندگی خویش با پیش‌بینی لذت و سعادت فرجامین، بر فرآیندهای تاریخ پیشی می‌گیرد».[۱] این نگرش معادشناختی معرفت عرفانی در نوشته‌های بسیاری از عرفای یهودی، از مؤلفان گمنام رساله‌های هِخالوت[۲] اولیه گرفته تا حاخام نحمیا اهل براسلاو،[۳] دارای اهمیت زیادی است. و اهمیت کیهان‌زایی[۴] برای نظریه‌پردازی عرفانی همسان با آن نیز در عرفان یهود نشان داده شده است. همهٔ عارفان قبالایی اتفاق نظر دارند که راه عرفانی به سوی خدا عکس فرآیند تجلی است که از طریق آن از خدا نشئت یافته‌ایم. شناخت مراتب فرآیند خلقت به معنای شناخت مراتب بازگشت خود انسان به سرچشمهٔ کل وجود نیز هست. به این معنا، تفسیر **معسه برشیت**،[۵] آموزهٔ رموز آفرینش، همواره یکی از اشتغالات اصلی جنبش قبالا بوده است. همین‌جاست که جنبش قبالا به اندیشهٔ نوافلاطونی نزدیک می‌شود، که به‌درستی بیان داشته‌اند که «فرآیند تجلی و رجعت با

---

1. Charles Bennett, *A Philosophical Study of Mysticism* (1931), p.31.
2. *Hekhalot*
3. Rabbi Nahman of Brazlav
4. cosmogony
5. *Maaseh Bereshit*

https://t.me/ketabhayemontakhabe

هم جنبشی واحد یا همان، «قبض و بسطی»[1] است که حیات عالم نامیده می‌شود»[2] که عقیدهٔ عارف قبالایی نیز دقیقاً همین است.

اما گرایش کیهان‌زایی و آخرت‌شناختی تفکر قبالایی که سعی کرده‌ایم آن را توضیح دهیم، متدهایی برای فهم تاریخی نیستند و بیشتر راه‌های گریز از تاریخ‌اند و از این‌رو، این گرایش‌ها کمکی به ارزیابی معنای حقیقی تاریخ نمی‌کنند.

در عین حال، نمونه‌های جالبی از پیوند میان مفاهیم عرفان یهود و مفاهیم دنیای تاریخ وجود دارد. یک مسئلهٔ قابل توجه آن است که خود اصطلاح «قبالا» که عرفان یهود تحت این نام بیشتر شناخته شده است، از یک مفهوم تاریخی گرفته شده است. قبالا که از نظر لغوی به معنای «سنت» است، فی‌نفسه نمونه‌ای شاخص از ماهیت متناقض‌نمای عرفان است که پیش از این به آن اشاره کردم. همین آموزه که تأکید بر ارتباط شخصی و بی‌واسطه با خدا دارد نوعی معرفت بسیار شخصی و عمیق است که همان، حکمت سنتی تلقی می‌شود. به هر حال، واقعیت این است که عرفان یهود از ابتدا به دنبال آن بوده است که معرفتی را که بذاته انتقالش به دیگران مشکل است و در نتیجه سرّی است، با معرفتی که سنت سرّی اولیا یا اشخاص برگزیده می‌باشد، ترکیب کند. بنابراین، عرفان یهود آموزه‌ای سری به معنایی مضاعف است، و این ویژگی‌ای است که نمی‌توان بر تمام صور عرفان اطلاق کرد. عرفان یهود آموزه‌ای سری است زیرا به ژرف‌ترین و بنیادی‌ترین مسائل زندگی انسان می‌پردازد، افزون بر این، سری است زیرا محدود به محفل کوچکی از افراد برگزیده است که این معرفت را به مریدان خود انتقال می‌دهند.

---

1. diastole-systol

2. E. R. Dodds, در تفسیر بر *Elements of Theology* (1933), p.213.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

واقعیت آن است که این تصویر هرگز به‌طور کامل با حیات عرفانی قبالا تطابق ندارد. یعنی، در برابر نگرش اقلیت برگزیده که خود به تنهایی در معرفت سرّی مشارکت می‌جستند، باید به این واقعیت توجه کرد که دست‌کم در طی دوره‌های خاصی از تاریخ، خود عرفای قبالا سعی کرده‌اند تا گروه‌های گسترده‌تر و حتی کل قوم را زیر نفوذ خویش درآورند. میان این گسترش و توسعهٔ آیین‌های سری دورهٔ یونان باستان شباهت خاصی وجود دارد، زیرا آنگاه که آموزه‌های سری دارای ماهیتی ذاتاً عرفانی در میان تعداد همواره رو به افزایشی از مردم رواج می‌یافت.

باید به خاطر داشت که معرفت عرفانی به معنایی که خود عارف قبالا درک می‌کند، فقط امر شخصی وی نیست که در تجربه فردی‌اش تنها بر او آشکار شده باشد. برعکس، خالص‌ترین و تقریباً کامل‌ترین معرفت است که به گنجینهٔ معرفت نوع انسان نزدیک است. یا به تعبیر خود عارفان قبالا، علم به امور انسانی و الاهی که آدم، پدر بشر، در اختیار داشت، دارایی عارف نیز است. به همین خاطر، قبالا آنچه را که زمانی ادعا و فرضیه‌ای بیش نبود عینیت بخشید، یعنی وظیفهٔ خود دانست که راز و سرّ وحی خداوند به آدم را به پیروانش منتقل سازد.[1] در واقع هرچند این ادعا پایهٔ محکمی ندارد ـ و حتی من به این عقیده متمایلم که بسیاری از عارفان قبالا آن را جدی نگرفتند ـ اما به نظر من، حقیقت این است که طرح چنین ادعایی ویژگی خاص عرفان یهود است. احترام به سنت همواره عمیقاً در یهودیت ریشه‌دار بوده است و حتی عرفا، که در واقع از سنت کناره

---

۱. این نظریه به‌خصوص توسط مئیر بن‌گای در بخش سوم کتاب ***«عَووُدَت هَقُودِش»: عبادت مقدس*** (نوشته شده به تاریخ ۱۵۳۱) به تفصیل بیان شده است. این تصور که قبالا مُعَرِف سنت از دست رفتهٔ کهن‌ترین وضعیت نوع بشر بود همچنین برای «عارفان قبالای مسیحی» اواخر سدهٔ پانزدهم و سدهٔ شانزدهم، نظیر پیکودلا میراندولا (**Pico della Mirandola**) و یوهانس رویشکین (**Johannes Reuchlin**) آشنا بود.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

گرفتند، نگرشی احترام‌آمیز نسبت به آن داشتند؛ و این احترام، مستقیماً آنها را به سوی این نگرش هدایت کرد که شهود حقیقی و سنت حقیقی با همدیگر انطباق دارند. این نظریه در قبالای اسحاق لوریا، که بانفوذترین و مشکل‌ترین نظام قبالایی متأخر است، دارای تناقض است. تقریباً تمام نکات مهم و نظریه‌های اصلی در نظام لوریا جدید هستند، و حتی ممکن است کسی بگوید فوق‌العاده بدیع هستند. اما علی‌رغم این مطلب، همگی آنها همه‌جا به مثابهٔ قبالای حقیقی، یعنی حکمت سنتی پذیرفته شده بودند. و کسی نبود که در این امر تناقضی ببیند.

۷

ملاحظاتی از نوعی متفاوت، ما را حتی به درک عمیق‌تر این مسئله رهنمون می‌شود. پیش از این گفته‌ام که قلمرو عرفان محل تلاقی دو عالم یا دو مرتبه از پیشرفت آگاهی انسان است: یکی ابتدایی و دیگری پیشرفته، یعنی عالم اساطیر و عالم وحی. در بررسی قبالا نمی‌توان نسبت به این واقعیت بی‌توجه بود. هر آنکه بدون دفاع جانبدارانه در پی آن باشد تا درکی بهتر از اندیشه‌های قبالا به دست آورد، نمی‌تواند این نکته را نادیده بگیرد که قبالا، علاوه بر درکی عمیق و محسوس از ذات احساس دینی، شامل شیوهٔ خاصی از تفکر است که ویژگی اندیشهٔ اساطیری ابتدایی است. در مورد پیوند و قرابت خاص اندیشه قبالا با جهان اسطوره اصلاً نمی‌توان تردید کرد، و نباید بر کسانی از ما پنهان و پوشیده باشد یا به سادگی نادیده گرفته شود، کسانی که به نظرشان اعتقاد به وجود قلمرو اساطیری در درون یهودیت عجیب و متناقض‌نما است و از روی عادت فکری کنند که یکتاپرستی یهود نمونهٔ اصیل و باستانی دینی است که تمامی پیوندهایش را با جهان اسطوره‌ای قطع کرده است در واقع شگفت‌انگیز است که از بطن خود یهودیت اندیشه‌ها و عقایدی

https://t.me/ketabhayemontakhabe

سربرآوردند که ادعا می‌کردند معنای خود را بهتر از هر اندیشه و اعتقاد دیگری تفسیر می‌کنند و در عین حال نمایانگر بازگشت یا اگر ناخشنود نشوید احیای آگاهی اسطوره‌ای هستند. این امر به‌ویژه در مورد زُهَر[1] و یا قبالای لوریانی صادق است، یعنی آن شکلی از عرفان یهود که به مراتب بیشترین تأثیر را در تاریخ یهود به‌جا گذاشته و قرن‌ها نقش بارزی در ذهن قوم داشته و به مثابهٔ حاملان عمیق‌ترین حقیقت غایی در اندیشهٔ یهود بوده است.

در مورد این حقایق نباید همچون مورخ بزرگ گرتس[2] برآشفته شویم؛ بلکه بهتر است این حقایق ما را به اندیشه وا دارد. اهمیت این حقایق در تاریخ ملت یهود، به‌ویژه در طی چهار قرن گذشته، آن‌قدر زیاد بوده که نمی‌توان آنها را به سخریه گرفت یا به عنوان انحراف و کج‌روی‌های صرف تلقی کرد. با وجود این، شاید در این تصور عمومی از یکتاپرستی که در تضاد با اندیشهٔ اسطوره‌ای است، خطایی وجود داشته باشد؛ شاید، یکتاپرستی در سطحی عمیق‌تر مجالی برای رشد و پرورش روایات اسطوره‌ای باشد. من اعتقاد ندارم که تمام آن شخصیت‌های مخلص و پرهیزگاری که شامل بخش عظیمی از یهودیان اشکنازی[3] و سفاردی[4] می‌شود، پس از اخراج از اسپانیا به معنای دینی یهودی نبودند، آن هم فقط به خاطر اینکه صور اعتقادی آنان به نظر می‌رسد با برخی از نظریه‌های یهودیت آن دوره تناقض آشکار دارد. بنابراین، از خود می‌پرسم: راز موفقیت فوق‌العادهٔ قبالا در میان قوم ما چیست؟ چرا قبالا موفق شد که عاملی سرنوشت‌ساز در تاریخ ما شود، و زندگی بخش بزرگی از یهودیان را در طی چندین قرن شکل دهد، در حالی که فلسفهٔ عقلانی یهودی هم‌عصر آن، پس از تلاش بسیار نتوانست به این برتری

---

1. *Zohar*
2. Graetz
3. Ashkenazi
4. Sephardic

https://t.me/ketabhayemontakhabe

معنوی دست یابد؟ این پرسش مهمی است؛ نمی‌توانم این توضیح را بپذیریم که حقایقی که توصیف نموده‌ام صرفاً نتیجهٔ شرایط و اوضاع تاریخی بیرونی است، به این معنا که تعقیب و آزار و شکنجه موجب تضعیف روحیهٔ قوم شد و وادارشان ساخت تا در وَهم و ظلمت‌کدهٔ «عرفان» مأمنی جویند، زیرا دیگر نمی‌توانستند در روشنایی «عقل» ادامهٔ حیات داشته باشند. به نظر من موضوع پیچیده‌تر از این حرف‌هاست، و علاقه‌مندم به‌طور خلاصه پاسخ خود به این پرسش را بیان نمایم.

راز موفقیت قبالا در ماهیت ارتباطش با میراث معنوی یهودیت حاخامی نهفته است. این ارتباط با نوع ارتباط فلسفهٔ عقل‌گرا متفاوت است، و از آن‌رو که قبالا با نیروهای فعال اصلی در یهودیت رابطهٔ عمیق‌تر و زنده‌تری دارد.

بی‌تردید هم عرفا و هم فلاسفه، ساختار یهودیت کهن را کاملاً تغییر داده‌اند؛ هر دو ارتباط ساده و بی‌تکلّف با یهودیت را گسستند، یعنی آن نوع دین ساده‌ای که از طریق اسناد قدیمی نوشته‌های حاخامی با ما سخن می‌گوید. یهودیت قدیمی مقصود خود را بیان می‌کرد اما در خود تأمل نمی‌کرد. در مقابل، از نظر عرفا و فلاسفه در مرحلهٔ بعدی پیشرفت دینی، خود یهودیت مسئله‌ساز شده بود. آنها به جای بیان ذهنیات خویش به نوعی ایدئولوژی برای یهودیت گرایش داشتند، تا به یاری آن ایدئولوژی با تفسیری جدید از سنت مشکل آن را حل کنند. چنین نیست که گویا ظهور فلسفه و عرفان یهود در دوره‌های کاملاً مجزا اتفاق افتاد، یا گویا قبالا، همان‌طور که گرتس می‌انگاشت، عکس‌العملی در برابر موج عقل‌گرایی بود. بلکه واقعیتی که اغلب نادیده گرفته می‌شود، آن است که این دو جنبش ارتباط و وابستگی متقابل داشتند، و این دو از ابتدا آشکارا با هم در ستیز نبوده‌اند. برعکس، در عقل‌گرایی برخی از شارحان فیلسوف کراراً نشانه‌های گرایش به عرفان دیده می‌شود؛ و همچنین، عارفی که هنوز سخن گفتن به زبان خود را نیاموخته اغلب از واژگان فلسفه

https://t.me/ketabhayemontakhabe

استفادهٔ درست یا نادرست می‌کند. تنها عارفان قبالا و نه فلاسفه، به‌تدریج به لوازم اندیشه‌های خود، که تعارض میان تفسیری صرفاً فلسفی از جهان و نگرشی که از تفکر عقلانی به سوی مکاشفهٔ غیرعقلانی و از آنجا به تفسیر عرفانی جهان پیش می‌رود، پی بردند.

حاخام موسی بورگسی[1] (اواخر قرن ۱۳) به اجمال نشان داد که هنگامی که می‌شنید فلاسفه مورد ستایش و تحسین قرار گرفته‌اند، با عصبانیت می‌گفت: «باید بدانید که این فلاسفه‌ای که عقل و فرزانگی آنها را تحسین می‌کنید، فهمشان در جایی به پایان می‌رسد که تازه آغاز معرفت ماست».[2] در واقع این بیان به دو معناست: از یک‌سو، به معنای این است که عمدتاً دغدغهٔ عرفای قبالا تحقیق در قلمرویی از واقعیت دینی است که کاملاً خارج از حوزهٔ بحث فلسفهٔ یهود قرون وسطاست؛ هدف آنها کشف لایهٔ جدیدی از معرفت دینی است. از سوی دیگر، گرچه ممکن است حاخام موسی قصدش بیان این مطلب نباشد، به این معناست که عرفای قبالا از فراز شانه‌های فیلسوفان نگاه می‌کنند و برای آنها مشاهدهٔ ساحتی ژرف‌تر آسان‌تر است تا برای رقبای فیلسوفشان.

به بیان دیگر، قبالا یقیناً به عنوان واکنشی علیه «روشنگری»[3] فلسفی پدید نیامد، بلکه درست این است که بگوییم هنگامی که پدید آمد، نقش و وظیفهٔ آن مخالفت با روشنگری فلسفی بود. در عین حال، بحث و

---

1. Rabbi Moses of Burgos

۲. بدانید که آن فیلسوفانی که شما حکمتشان را تحسین می‌کنید، فرق سرشان، قدمگاه ماست. به نقل از: Isaac of Acre, Cf. *Tarbiz*, vol.5 (1934), p.318.

۳. من دربارهٔ این موضوع در مقاله‌ام: "*Zur Frageder Enstehung der Kabbala*" که در دائرةالمعارف
der Akademie Fuerdie Wissenschaft des Judentums (1928), p.4-26.
چاپ شد به تفصیل سخن گفته‌ام. نیز بنگرید به:
Julius Guttmann, *Die Philosophie des Judentuns* (1933), p.238.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

مجادله‌ای فکری میان قبالا و نیروهای جنبش فلسفی جریان داشت، که تأثیرات عمیقی بر ساختار قبالا به جا گذاشت. به نظر من، میان یهودا هَلِوی،[1] یهودی‌ترین فیلسوف قوم یهود، و عرفای قبالا رابطه‌ای مستقیم وجود دارد. به خاطر اینکه متولیان بر حق میراث معنوی‌اش عرفا بوده‌اند، و نه نسل‌های بعدی فلاسفه یهود.

عرفای قبالا اندیشه‌ها و اصطلاحات الاهیات مرسوم را به‌کار می‌بردند، اما دست سحرآمیز عرفان سرچشمه‌های پنهان فهم جدیدی را که در دل بسیاری از اندیشه‌ها و مفاهیم انتزاعی مدرسی نهفته بود، باز گشود. بسا فلاسفه در برابر آنچه به نظرشان درک نادرست و سوء تعبیر معنای اندیشه‌های فلسفی باشد، به نشانهٔ تأسف در واکنش به بدفهمی عرفا سرشان را تکان دهند. اما آنچه در نظر فلاسفه نشانهٔ ضعف و بدفهمی است، می‌تواند از منظر دینی، نشانهٔ کمال و اعتبار این برداشت باشد. اغلب، این بدفهمی و سوء تعبیر اندیشه‌های فلسفی چیزی غیر از یک رشتهٔ فکری بدیع و اصیل که در ظاهر متناقض‌نما و موجز است، نیست. و دقیقاً همین نحوهٔ فهم است که بارها موجب پیدایش اندیشه‌های نو در حوزهٔ عرفان شده است.

اگر اجازه دهید، مطلبی را که بیان کردم با یک مثال، یعنی مسئلهٔ «خلق از عدم»[2] روشن می‌سازم. در منازعات جزمی فلسفهٔ یهود، این پرسش نقش مهمی ایفا کرده است که آیا یهودیت اعتقاد به این مفهوم دارد؟ و اگر هست، دقیقاً به کدام معنا و مفهوم است؟ در پی آن نیستم به معضلاتی که متکلمان سنتی در هنگام تلاش برای حفظ معنای کامل و دقیق این اندیشهٔ «خلق از عدم»، با آن روبه‌رو بودند، درگیر نمایم. این اندیشه در ساده‌ترین معنایش، بر خلق جهان توسط خداوند از چیزی که نه خود خداست و نه هیچ نوع وجود دیگری، بلکه صرفاً ناموجود است، تصریح می‌کند. عرفا نیز دربارهٔ «خلق از عدم» سخن می‌گویند. در واقع، این اندیشه یکی از

---

1. Jehudah Halvi

2. creation out of nothing

https://t.me/ketabhayemontakhabe

اصطلاحات مورد علاقه آنهاست. اما به نظر آنها، معنای رایج و متداول، معنایی را که با معنای اصلی بسیار متفاوت است پنهان می‌سازد. این «عدم»ی که هر چیزی از آن سرچشمه گرفته، به هیچ‌وجه امر سلبی صرف نیست؛ تنها از آنجا که فراتر از دسترس شناخت عقلانی ما است این عدم فاقد هر نوع صفتی است. اما، به نقل از یکی از عرفای قبالا، در حقیقت این «عدم» به مراتب واقعی‌تر از همهٔ واقعیت‌های دیگر است.[۱] فقط هنگامی که نفس خود را از تمام محدودیت‌ها رهایی بخشید، و به زبان عرفانی، به ژرفای نیستی و عدم فرو افتاد، به ملاقات خداوند نایل می‌شود. چراکه این عدم گرچه غیرقابل توصیف است مشتمل بر گنجینه‌ای از واقعیت عرفانی است.[۲] در یک کلام، این عدم بر ذات خداوند از حیث نفوذناپذیری‌اش دلالت دارد. و در واقع، از نظر بسیاری از عرفا، «خلق از عدم» دقیقاً به معنای «خلق از خدا»ست. از این‌رو، خلق از عدم، نماد صدور یا فیضان[۳] است، یعنی نماد اندیشه‌ای که در تاریخ فلسفه و کلام در دورترین و مبهم‌ترین نقطه قرار دارد.

۸

اگر اجازه دهید به مسئلهٔ اصلی خود باز می‌گردیم. همان‌طور که دیده‌ایم، دغدغهٔ مشترک عرفا و فلاسفه، تجدید حیات یهودیت در ساحتی جدید است. در عین حال، یک اختلاف مهم باقی می‌ماند، که نمونهٔ خوب آن با مفهوم **سیترِه‌تورا** یا اسرار شریعت[۴] ارائه شده است. فلاسفه نیز به اندازهٔ

---

۱. داویدبن اوراهام ها ـ لاوان، **ماسوُرِت هَبِرِت (پیمان سپرده شده)** (نوشته شده در حدود ۱۳۰۰)، آن را در **مِقیسه نِیردامیم (بیدارگران خفتگان)** مجموعهٔ جدید، جلد اول، (۱۹۳۶)، ص ۳۱ منتشر کرد. دقیقاً همین تصویرپردازی توسط دیونیسیوس آریوپاگویتی مجهول (منقول در Inge, *The Philosophy of Plotinus*, vol.11, p.112) و جان اسکات معروف به اُریگن در کتاب (*De Division Enatura*, liber III, 19-23) به‌کار رفته است.

2. an dieu defini serait un dieu fini. 3. emanation

4. *Sithre Torah*

https://t.me/ketabhayemontakhabe

عرفا، از کشف این اسرار سخن می‌گویند، و این شیوهٔ بیان تمثیلی را چنان زیاد به‌کار می‌برند که از سبک بیان نمادی عرفای قبالا و اهل باطن حقیقی به‌سختی قابل تشخیص است. اما از نظر فیلسوف این اسرار چیست؟ این اسرار از نظر او حقایق فلسفه، حقایق مابعدالطبیعه یا اخلاق ارسطو، یا فارابی یا ابن سینا هستند؛ یعنی حقایقی که خارج از حوزهٔ دین، کشف می‌شوند، و از طریق تعابیر تمثیلی[1] یا به روش نشانه‌شناسی[2] در کتب قدیمی تصویر می‌شدند. بنابراین، متون دینی نشانگر جهانی از حقایق و واقعیت‌های مجزا و متمایز از حقایق فلسفی تصور نمی‌شوند، بلکه آنها دربردارندهٔ توصیفی ساده از روابط میان اندیشه‌های فلسفی هستند. داستان ابراهیم و سارا، لوط و همسرش، قبایل دوازده‌گانه (اسباط دوازده‌گانه) و غیره، همگی توصیفاتی ساده از رابطهٔ میان ماده[3] و صورت،[4] روح[5] و ماده، یا قوای ذهنی می‌باشند. حتی در آنجا که تمثیل‌انگاری به این حد نامعقول هنوز نرسیده بود، باز هم در پی آن بودند که تورات را به‌عنوان ابزاری صرف برای بیان حقایق فلسفی بدانند، که در واقع محمل ویژه و کامل آن حقایق در نظر گرفته می‌شد.

به عبارت دیگر، فیلسوف تنها پس از اینکه با موفقیت واقعیات عینی یهودیت را به مشتی از امور انتزاعی تبدیل می‌کرد می‌توانست بگوید: به وظیفهٔ اصلی خود عمل کرده‌ام. از نظر فیلسوف پدیدهٔ منفرد و خاص [متون دینی]، هدف تأمل فلسفی نیست. اما برعکس، هرچند تمثیل نقش مهمی در آثار بسیاری از عرفای قبالا ایفا می‌کند اما عارف از نابودی بافت و ترکیب زندهٔ داستان دینی با جنبهٔ تمثیلی بخشیدن به آن خودداری می‌کند. شیوه و سبک خاص تفکر وی نشانگر کیفیتی است که مایلم آن را به معنای دقیق کلمه شیوهٔ سمبلیک و نمادی[6] بنامم.

---

1. allegorical
2. typological
3. matter
4. form
5. spirit
6. symbolical

https://t.me/ketabhayemontakhabe

این نکته نیازمند کمی توضیح بیشتر است. تمثیل شامل شبکه‌ای نامحدود از معانی و روابط است که در آن هر چیزی می‌تواند باز نمود هر چیز دیگر باشد، به شرط آنکه با رعایت همهٔ حدود زبان و بیان باشد. تا آنجا که می‌توان از سریان تمثیلی سخن گفت. آن بافت و ترکیبی که با نشانه تمثیلی بیان می‌شود، در وهلهٔ نخست چیزی است که بافت معنادار خود را دارد، اما با تمثیلی شدن، این چیز معنای خود را از دست داده و ابزاری برای چیزی دیگر می‌شود. در واقع، گویی تمثیل، از شکافی که در این وهله میان صورت و معنایش ایجاد می‌شود پدید آید این دو، به‌طور جدانشدنی با یکدیگر پیوند ندارند؛ این معنا دیگر محدود به آن صورت خاص نیست، و صورت نیز دیگر محدود به آن بافت معنادار خاص نیست. به‌طور خلاصه، آنچه در تمثیل نمایان می‌شود، نامحدود بودن معنایی است که با هر صورت تمثیلی پیوند دارد. **سیترِه‌تورا** «اسرار شریعت» که الآن به آن اشاره کردم، از دید فلاسفه موضوع طبیعی تفسیر تمثیلی بود که به همان اندازه که به انتقادی نهفته و کنایه‌آمیز از صورت قدیمی دلالت داشت به صورتی جدید از ذهن ابتدایی امکان بروز می‌داد.

همان‌گونه که بیان داشتم، تمثیل‌پردازی از مشغله‌های ذهنی همیشگی عارفان قبالا بود و در این موضوع نبود که آنان با فلاسفه اختلاف داشتند؛ همچنین تمثیل مؤلفهٔ اصلی عقیده و روش آنها نبود. این مؤلفه را باید در توجهی که آنها به سمبل یا نماد[1] داشتند، جست‌وجو کنیم، یعنی شکلی از بیان که اساساً فراتر از حوزهٔ تمثیل است. در سمبل عرفانی واقعیتی که به‌خودی‌خود از نظر ما شکل یا صورتی ندارد به واسطهٔ واقعیت دیگری که محتوای آن معنایی مشهود و بیان‌شدنی است، نمایان می‌شود، درست همانند صلیب از نظر مسیحیان. آن چیزی که نماد می‌شود، صورت و

---

1. symbol

https://t.me/ketabhayemontakhabe

مضمون اولیهٔ خود را حفظ می‌کند. به اصطلاح، این چیز به یک پوستهٔ تهی تبدیل نمی‌شود که مضمونی دیگر در آن ریخته شده باشد؛ بلکه به‌خودی‌خود، و به واسطه وجود خود آن، واقعیت دیگری را آشکار می‌سازد که در هیچ صورت دیگری نمی‌تواند ظاهر شود. اگر «تمثیل» را بتوان به عنوان تصویر بیان‌شدنی چیزی توسط چیز بیان‌شدنی دیگری تعریف کرد، در آن صورت نماد یا سمبل عرفانی تصویری قابل بیان از چیزی است که فراتر از حوزهٔ بیان و ارتباط قرار دارد، به عبارتی چیزی که متعلق به حوزه‌ای است که وجه آن باطنی و پنهان است و غایب از ماست. یک واقعیت پنهان و بیان‌نشدنی، در قالب نماد تجلی می‌یابد. از این رو، اگر نماد نیز یک نشانه یا تصویر باشد، با وجود این چیزی بیش از آن است.

همچنین، از نظر عارف قبالا، هر چیز موجودی دائماً با کل آفرینش همبسته است؛ و هر چیزی مرآت اشیا دیگر است. اما فراتر از این، او چیز دیگری را کشف می‌کند که روش و نظام تمثیلی آن را نمی‌تواند فهم کند و این نشان از تعالی حقیقی است. نماد، بر چیزی «دلالت» نمی‌کند و چیزی را انتقال نمی‌دهد، بلکه چیزی را روشن و آشکار می‌سازد که فراتر از هر بیانی است. در روش تمثیل اگر بینش و فهم عمیق‌تر شود، لایه‌های تازه‌ای از معنا روشن می‌شود، ولی در نماد به‌طور شهودی یکباره کشف می‌شود یا اصلاً مشهود نمی‌شود. نمادی که در آن حیات خالق و مخلوق یکی می‌شود، به گفتهٔ کروزر، «پرتو نوری است که از ژرفای تاریک و عمیق وجود و معرفت به دیدهٔ ما روشنی می‌بخشد و کل وجود ما را فرا می‌گیرد».[۱] آن نماد یک «تمامیت لحظه‌ای» است که به‌طور شهودی، در یک حال عرفانی، یعنی بعدی از زمان که متناسب با نماد است، ادراک می‌شود.

1. Friedrich Creuze, *Sympolik und Mythologie Der alten Voelker*, second edition, first part (1816), p.70.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

عالم قبالا سرشار از این‌گونه نمادهاست، و حتی می‌توان گفت کل عالم از دید عارف قبالا به مثابهٔ پیکرهٔ نمادینی است. از بطن خلقت، بی‌آنکه وجود آن انکار یا نفی شود، راز وصف‌ناپذیر الوهیت مشهود می‌گردد. به‌ویژه اعمال دینی که تورات دستور به انجام آنها می‌دهد، یا همان احکام تکلیفی شرعی یعنی، میصواها[1] از نظر عارف قبالا نمادهایی هستند که از طریق آن، حقیقت پنهان و عمیق‌تر آشکار می‌شود. نامتناهی از طریق متناهی نمایان شده و هرچه بیشتر آن را عینیت می‌بخشد. این خلاصهٔ موجز، تفاوت عمیق میان تفسیر تمثیلی فلاسفه از دین و شهود سمبلیک عرفا را به تصویر می‌کشد. شاید یادآوری این نکته سودمند باشد که در تفسیر جامع و مبسوطی که توسط یکی از عرفای بزرگ قرن سیزدهم، موسی بن نحمان[2] بر تورات نوشته شده، این‌گونه تعابیر سمبلیک بسیار می‌توان یافت، اما حتی یک نمونه تمثیل [فلسفی] در آن کتاب وجود ندارد.

۹

تفاوت مذکور وقتی روشن‌تر می‌شود که نگرش فلسفه و قبالا را به ترتیب، به دو مظهر خلاق و برجستهٔ یهودیت حاخامی، یعنی هلاخا و آگادا، قانون و اسطوره مورد بررسی قرار دهیم. واقعیت قابل توجه این است که فلاسفه نتوانستند با هیچ‌یک رابطهٔ نزدیک و رضایت‌بخشی برقرار کنند. آنان نشان دادند که قادر نیستند روح هلاخا و آگادا، دو عنصری که اشتیاق بنیانی روح یهودی را بیان می‌کند، را با استحالهٔ آنها به شکلی جدید، بارور کنند.

بگذارید با هلاخا، یعنی با جهان شریعت مقدس و در واقع مهم‌ترین عامل در زندگی واقعی یهودیان باستان، آغاز کنیم. الکساندر آلتمن در

---

1. Mitswoth
2. Moses Nahmanide

https://t.me/ketabhayemontakhabe

طرح این پرسش که «الاهیات یهود چیست؟» کاملاً نگرش درستی دارد که یکی از ضعف‌های قطعی فلسفهٔ قدیم یهودی در این واقعیت است که مسئله‌ای را که هلاخا ارائه می‌کرد نادیده می‌گرفت.[1] کل حوزهٔ شریعت دینی خارج از حوزهٔ تحقیق فلسفی ماند، و البته این به این معنا نیز است که دین در معرض نقد فلسفی قرار نگرفت. البته این‌گونه نیست که گویا فیلسوف این دنیای دینی را انکار می‌کرد یا آن را نادیده می‌گرفت. زیرا او نیز در این دنیای دینی می‌زیست و تسلیم آن بود ولی این دنیا هرگز جزء لاینفک فعالیت فکری او به عنوان یک فیلسوف نشد و هیچ مبادی فکری را برای وی فراهم نکرد. این واقعیت، به‌ویژه در مورد متفکرانی چون ابن‌میمون و سعدیا[2] که در آنها جریان‌های فکری همگرا به هم می‌رسند، مسلماً انکارناپذیر و چشمگیر است. فلاسفه، به‌طور کلی، از ایجاد تلفیقی درست از این دو عنصر، هلاخا و فلسفه، ناتوانند، و این واقعیتی است که پیش از این سموئیل دیوید لوزاتو به آن اشاره کرده است. برای مثال، ابن‌میمون کتاب **میشنه تورا**[3] را، که تدوین بزرگ او از هلاخاست، با یک فصل فلسفی آغاز می‌کند که هیچ ربطی با خود هلاخا ندارد. تلفیق این دو حوزه بی‌نتیجه و عقیم می‌ماند؛ و نبوغ انسانی که این حوزه‌ها را به صورت ظاهری متحّد درآورده است، دروناً نمی‌تواند اختلاف ذاتی آنها را پنهان سازد.

تحلیل ابن‌میمون در مورد سرچشمهٔ احکام شرعی، **میصواها**، برای فهم تاریخی محض دین، اهمیت بسیاری دارد.[4] اما اگر او ادعا کند که

---

1. Alex Altmann, *Was ist Judische Theologie?* (Frankfurt-on-Main, 1933), p.15.

2. Saadia

3. *Mishnaeh Torah*

۴. این تحلیل را می‌توان در بخش سوم دلالة الحائرین یافت. در باب اهمیت آن برای تاریخ دین بنگرید به:

Julius Gottmann, *John Spencers Erklaertung der Biblischen Gesetze in ihrer Beziehung zu Maimonides*, in Festskrifta of Professor David Simonsen (Copenhag, 1923), p.258-276.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

نظریه‌اش در مورد **میصواها** احتمالاً اشتیاق مؤمنان را برای عمل واقعی به آنها افزایش می‌داد یا برگرایش و جاذبهٔ بی‌واسطهٔ آنها به حسّ مذهبی می‌افزود، در این صورت فردی جسور و گستاخ خواهد بود. اگر تحریم پختن بزغاله در شیر مادرش و بسیاری از احکام ناموجه مشابه را بتوان به‌عنوان مناقشاتی علیه مناسک از مدّت‌ها پیش فراموش‌شدهٔ مشرکان توجیه کرد، اگر پیشکش قربانی نوعی سازش و تسلیم در مقابل ذهن ابتدایی باشد، و اگر **میصواهای** دیگر دربردارندهٔ اندیشه‌های اخلاقی و فلسفی منسوخ و قدیمی باشند، آنگاه چگونه می‌توان انتظار داشت که جامعه به اعمالی مؤمن بماند که نمونه‌های پیشین آنها از مدت‌ها پیش از بین رفته است، یا بتوان به اهداف آنها مستقیماً از طریق استدلال فلسفی دست یافت؟ از نظر فیلسوف، هلاخا یا اصلاً معنایی نداشت، یا اگر معنایی داشت گمان می‌رفت اعتبارش به جای اینکه افزایش یابد کاهش می‌یافت.

اما نگرش عرفای قبالا کاملاً متفاوت بود. از نظر آنها، هلاخا هرگز قلمروی از اندیشه نبود که خود را در آن بیگانه حس کنند. درست از ابتدا و با عزم راسخ فزاینده‌ای، به دنبال این بودند که بر کل عالم هلاخا و بر جزءجزء آن تسلط پیدا کنند. از آغاز، ایدئولوژی هلاخایی یکی از اهداف آنها بوده است. اما، این احکام در تفسیرشان به مثابهٔ تمثیل اندیشه‌های کم‌وبیش ژرف یا به‌عنوان معیارهای تربیتی ارائه نمی‌شوند، بلکه بیشتر نماد اجرای مراسمی سرّی درست به همان مفهوم رازی که پیشینیان به‌کار می‌بردند، است.[1]

---

۱. از ایام تأسیس مکتب قبالایی گِرونا (حدود ۱۲۳۰) نوشته‌های قبالایی آکنده از این نوع تفاسیر عرفانی در باب دلایل «میصوا احکام دینی» هستند. به‌خصوص عزرا بن سلیمان و یعقوب بن شست (Sheshet) مؤلف اصلی کتاب ***«سِفِر هاامونا و هَبیطاحُون: کتاب ایمان و توکل*** که بعدها این اثر به ابن‌نحمان نسبت داده شد، نخستین کسانی بودند که به تفصیل دربارهٔ این مسائل بحث کردند.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

خواه انسان از این تحوّل هلاخا به یک آیین مقدس، یا آیینی سرّی از راه احیای اسطوره در دل یهودیت، هراسان و منزجر باشد یا نه، در هر صورت این واقعیت باقی می‌ماند که همین تحول بود که هلاخا را در نظر عارف به جایگاهی مهم و بی‌نظیر ارتقا داد و نفوذ آن را بر مردم تقویت کرد. هر یک از **میصواها** (احکام دینی)، به رویدادی دارای اهمیت کیهانی تبدیل شد، یعنی عملی که بر سازوکار درونی عالم تأثیر داشت. یهودی متدین در صحنهٔ نمایش جهان، **قهرمان** داستان شد؛ و کنترل سرنخ‌های پشت صحنه را به دست گرفت. یا اگر بخواهیم تشبیهی به‌کار ببریم که مبالغهٔ کمتری داشته باشد می‌توان گفت که اگر کل عالم ماشینی فوق‌العاده پیچیده باشد، آنگاه انسان تعمیرکاری است که حرکت چرخ‌ها را با به‌کار بردن چند قطره روغن در اینجا و آنجای آن و در زمان مناسب، دایر نگه می‌دارد. جوهرهٔ اخلاقی عمل انسان این «روغن» را فراهم می‌سازد، و از این‌رو وجود او بسیار حائز اهمیت می‌شود، زیرا که این جوهرهٔ اخلاقی بر زمینه‌ای از لایتناهی بودن کیهانی بسط می‌یابد.

البته خطر شاکله‌سازی عرفانی یا همان‌طور که اس. آر. هیرش،[1] می‌گفت، **مکانیسم جادویی**[2] در بطن چنین تفسیری از تورات نهفته است، و بارها هم در جریان پیشرفت جنبش قبالا سر برآورده است. خطر تصور «مکانیسم جادویی» این است که در هر فعل آیینی قابل تعمیم است، و این تصور همراه و ملازم با کاهش خودانگیختگی ذاتی عمل دینی است. اما در عین حال این تعارض از هر فرمان دینی و عمل به آن انفکاک‌ناپذیر است، زیرا که هر وظیفه مشروعی به‌عنوان عملی ظاهراً اختیاری و خودانگیخته نیز انگاشته می‌شود. در واقع، این تناقض، گریزناپذیر است،

---

1. Samson Raphael Hirsch, *Neunzehn Briefe ueber Judentum*, fourth edition (1911), p.101.
2. *magical Machanism*

https://t.me/ketabhayemontakhabe

و صرفاً می‌توان با حس دینی هرچند که نیرومند و شکست‌ناپذیر باشد، بر آن غالب آمد. هنگامی که حسّ دینی رو به ضعف می‌گذارد، تضاد میان حکم دینی و اختیار به همان نسبت افزایش می‌یابد و سرانجام نیروی لازم جهت ویرانگری را به دست می‌آورد.

با تفسیر هر عمل دینی به‌عنوان یک راز، حتی در جایی که فهم معنای آن برای همگان روشن بود یا صریحاً در شریعت مکتوب یا شفاهی ذکر شده بود، پیوندی قوی میان قبالا و هلاخا به وجود می‌آورد، که به نظر من تا حد زیادی باعث تاثیرگذاری اندیشهٔ قبالایی بر اذهان و قلوب نسل‌های متوالی شده است.

نگرش فلاسفه و عرفا به آگادا شباهت بسیار زیادی به آنچه در مورد هلاخا گفته‌ام، دارد. در اینجا نیز، راه آنها از همان ابتدا جدا می‌شود. آگادا آینهٔ شگفت‌انگیز زندگی و حس خودانگیخته دینی در طی دورهٔ یهودیت حاخامی است. به‌ویژه، این آینه نمایانگر شیوه‌ای اصیل و عینی در بیان عمیق‌ترین نیروهای محرک یهودی متدین است، و این ویژگی است که کمک می‌کند تا آگادا را رویکردی اصیل و عالی به مبانی دین ما گرداند. به هر حال، دقیقاً همین ویژگی بود که همواره فلاسفهٔ یهود را حیران و سرگردان می‌ساخت. برخورد فلاسفه با آگادا، جز جایی که به درسی اخلاقی اشاره می‌کرد، آشفته و ناشیانه است. آنها تقریباً به یقین آگادا را همچون مانع و سدّ راه و نه میراثی ارزشمند می‌دانستند، چه برسد به اینکه آن را کلیدی برای درک و شناخت یک راز بدانند. و از این‌رو تعجب‌آور نیست که تفسیر تمثیلی آنان از معانی آگادا، بازتاب نگرشی است که از آن آگادا نیست. همان‌طور که بیان نموده‌ام، به راستی اغلب تمثیل‌انگاری‌های آنها، صرفاً انتقادی مضّمر و کنایه‌آمیز است.

در اینجا نیز عارفان قبالا وظیفهٔ خود را به‌گونه‌ای متفاوت برداشت می‌کنند، گرچه لازمهٔ این برداشت تحول معانی اگادا نیز است. گزافه است که بگوییم آنها معنای آگادا را دست‌نخورده می‌گذارند. آنچه که آنان را از

https://t.me/ketabhayemontakhabe

فلاسفه متمایز می‌کند این واقعیت است که از نظر آنان، آگادا فقط یک شریعت بی‌اعتبار نیست. آنها در جهانی زندگی می‌کنند که به لحاظ تاریخی با آگادا همدلی دارد، و از این‌رو می‌توانند این همدلی را افزایش دهند هرچند بر پایهٔ روح عرفان باشد. درون‌مایه‌های آگادا عنصر ثابتی در ادبیات قبالایی بوده است و تنها زمانی که این عنصر از میان می‌رود ادبیات قبالایی نیز محکوم به نابودی خواهد بود. کل آگادا را می‌توان از جهتی به مثابهٔ اساطیر عامیانهٔ عالم یهودیت دانست. اکنون، این عنصر اسطوره‌ای که عمیقاً در صور خلّاق آثار آگادایی ریشه دارد، در سطوح مختلفی، در آگادای قدیم و در جنبش قبالا اثر کرده است. تفاوت میان آثار آگادایی قبالا و **میدراش**[1] اولیه را می‌توان به آسانی ارزیابی کرد: در آثار آگادایی قبالا وقایع در صحنه‌ای فوق‌العاده گسترده‌تر رخ می‌دهند، صحنه‌ای با افقی کیهانی. قبلاً در آگادای باستانی آسمان و زمین با هم تلاقی می‌کردند، اما اکنون باز هم تأکید بیشتری بر عنصر آسمانی که نقش مهمی ایفا می‌کند گذاشته می‌شود. همهٔ رویدادها ابعادی عظیم‌تر و اهمیتی گسترده‌تر به خود می‌گیرند؛ گام‌های قهرمانان آگادای قبالایی توسط نیروهای پنهان قلمروهای ناشناخته هدایت می‌شوند، در حالی که اعمالشان همزمان بر عالم بالا تأثیر می‌گذارد. اگر این‌گونه به مسئله نگاه کنیم، هیچ‌چیز آموزنده‌تر از این نیست که مقایسه‌ای بین دو مجموعهٔ واقعاً جامع یا **یَلْقُوتیم**[2] انجام دهیم، که هریک به ترتیب نمایانگر یکی از دو نوع آفرینش آگادایی است. گردآورندهٔ یَلْقُوت شیمعونی[3] در قرن سیزدهم آگادای قدیم را که، آن‌گونه که در ادبیات میدراشی حفظ شده، همراه با متن کتاب مقدس، جمع‌آوری کرد. از سوی دیگر، در یَلْقوت رِئوبِنی[4] ما مجموعه‌ای از

---

1. *Midrash*
2. *Yalkutim*
3. *Yalkut Shimon*
4. *Yalkut Reuben*

https://t.me/ketabhayemontakhabe

محصول آگادایی عارفان قبالا در طی پنج قرن را در اختیار داریم. اثر بسیار جالب اخیر که در نیمهٔ دوم قرن هفدهم گردآوری شد، گواه کامل بر قدرت و غلبه فزایندهٔ عنصر اساطیری و نیز تفاوت بسیار میان آگادا و قبالا در تفسیرشان از داستان‌های قهرمانان کتاب مقدس است. در عین حال، واضح است که عنصر واقع‌گرایی در آگادای قبالایی در مقایسه با آگادای قدیم کاهش یافته، زیرا مبانی واقع‌گرایانه که زندگی یهود در آن ریشه داشت، هرچه بیشتر و بیشتر از دست رفته بود. در واقع، این تبیین با تجارب تاریخی نسل‌های مختلف مطابقت دارد. آگادای قدیم از تجارب عمیق و جامع نیرو می‌گیرد؛ آن زندگی‌ای که در آگادای قدیم منعکس شده است هنوز بی‌روح نشده و نیرو و جنبش خود را نیز از دست نداده است. در مقابل، آگادای قبالایی بازتاب زندگی محدود و بسته‌ای است که می‌کوشید، و حتی مجبور بود، الهام خود را از عوالم پنهان پیدا کند، زیرا جهان واقعی برای آنها به جهان **گتو** تغییر یافته بود. اسطورهٔ آگادایی یلقوت رِئوبِنی بیانگر تجربهٔ تاریخی قوم یهود پس از جنگ‌های صلیبی است، و می‌توان گفت که این تجربه حتی با نیروی بیشتری بیان می‌شود، زیرا که هرگز مستقیماً ذکری از آن نشده است. در اینجا در هر گام می‌توان ژرفای نفوذ به عوالم پنهان که، نسبت مستقیم با محیط محدود تجربهٔ تاریخی آنها دارد، روبه‌رو شد. از این‌رو، به لحاظ نقش و کارکرد میان دو نوع آفرینش آگادایی تفاوت بسیاری وجود دارد، ولی اختلاف ذاتی وجود ندارد.

یادآوری یک نکتهٔ دیگر ارزشمند است و آن اینکه هیچ عارف قبالایی هرگز از آگادای قدیمی شرمنده و خجالت‌زده نبود؛ به‌ویژه آن بخش‌هایی از آگادا که مورد تنفّر یهودیان روشنفکر بودند، با شور و اشتیاق مورد توجه و تکریم عارفان قبالا به عنوان نمادهای تفسیر خودشان از کیهان، قرار گرفتند. آگاداهای دارای توصیف‌های انسان‌انگارانه و متناقض و

https://t.me/ketabhayemontakhabe

برخی هجویات نیز از این نوع مذکوراند. هجویاتی همچون سخن آر. آباهو[1] که می‌گوید: خداوند پیش از ایجاد این جهان، جهان‌های بسیار دیگری ساخت و از آنجایی که آنها را دوست نداشت، آنها را نابود کرد.[2] فلاسفه، که در مکتب ارسطو تربیت یافته بودند، هرگز با دنیای میدراش مأنوس نبودند. اما هر اندازه که این آگاداها برای فلاسفه نامعقول و متناقض‌تر به نظر می‌رسید، عارفان قبالا بیشتر متقاعد می‌شدند که آنها یکی از کلیدهای ورود به قلمرو عرفانی‌اند. واژگان و تشبیهات مورد علاقهٔ عارفان قبالا نشان از تأثیر آگاداها به همان نسبت تأثیر فلسفه و آیین گنوسی بر آنها است؛ البته کتاب مقدس در بین همه قوی‌ترین عنصر در میان آنان بود.

۱۰

آنچه در مورد هلاخا و آگادا گفته شد در مورد آداب نیایش و دنیای عبادت نیز صادق است؛ یعنی سومین و آخرین قلمرویی از دین که در آن روحیهٔ دینی یهودیت ما بعد کتاب مقدس، به شکلی اصیل نمودار شده است. در اینجا نیز نتیجه گریزناپذیر آن است که فلاسفه چیزی که ارزش چندانی داشته باشد برای عرضه نداشتند. از کل نیایش‌هایی که فلاسفه نوشته‌اند، تنها تعداد اندکی محفوظ مانده است، و این نوشته‌ها غالباً تا حدی بی‌روح و فاقد شور و شوق‌اند، به‌ویژه در آن نیایش‌ها و سرودهایشان که همچون سلیمان ابن‌گبیرول و یهودا هَلِوی در نهایت از گرایش‌های عرفانی تأثیر نپذیرفتند. در بسیاری از آنها حس دینی حقیقی به صورت غیر طبیعی

---

1. R. Abbahu

۲. Gen. *Rabba*, ed. Theodor, p.68. این تصور جهان‌های آغازین همچنین در «آیین گنوسی سنتی» آبای کلیسا نظیر حکمت اسکندرانی و اوریگن، هرچند با اندکی تفاوت، به چشم می‌خورد، تا آن حد که از نظر آنها این جهان‌ها نه تنها ازبین‌رفتنی‌اند بلکه جزء مراحل ضروری در فرآیند عظیم کیهانی هستند.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

وجود ندارد. اما هنگامی که به نگرش قبالایی به عبادت نگاه می‌کنیم مسئله کاملاً متفاوت می‌شود؛ شاید نشانه‌ای روشن‌تر از این نباشد که جنبش قبالا اساساً پدیده‌ای دینی، و نه نظری و عقلانی است. بدیع بودن نگرش آن به نیایش را می‌توان از دو جنبه دید: یکی، کثرت نیایش‌هایی که خود عارفان، نویسندهٔ آن بوده‌اند، و دیگری، تفسیر عرفانی نیایش‌های دسته‌جمعی سنّتی که یکی از ارکان عبادات یهود است.

در مورد نخست، اصلاً عجیب نیست که مکاشفهٔ دینی جدید، که خاصّ ژرف‌اندیشان قبالا بود، و هیچ معادل عبادی در نیایش‌های باستان برای آن نمی‌توان یافت، به دنبال نوعی بیان جدید بود که پیش از این به عرفای اولیه در نوشتن نیایش‌های خودشان الهام بخشیده بود. نخستین نیایش‌ها با رویکردی عارفانه بود که ردّ آن را می‌توان تا عارفان قبالای پرووانس و کاتالونیا دنبال کرد،[1] از سنتی دیرین و متنوع در نیایش‌ها نیرو می‌گیرند که در سال ۱۸۲۰ ناتان اهل نمیروف،[2] شاگرد حاخام نحمیا اهل براتسلاو،[3] به آنها در حوزهٔ صدوقیان حسیدی[4] بیانی معتبر بخشید.[5] این نیایش عرفانی، که شباهت ظاهری اندکی با نیایش قدیمی و به‌خصوص با اشکال سنتی نیایش گروهی دارد، از تجربهٔ دینی جدیدی سرچشمه می‌گیرد که عارفان قبالا می‌توانستند مدعی ابداع آن باشند. این نیایش‌ها اغلب از صبغهٔ صراحت و سادگی برخوردارند، و دغدغهٔ مشترک همهٔ

---

۱. ادعیه و نیایش‌هایی که تحت عنوان **«تِفیلَت هَیا حید»: نماز فرادا** گردآوری شده‌اند و به ربی نحونیا بن هقانا و ربان گملیئل نسبت داده می‌شوند، اما سبک آنها صبغه نیایش‌های پرشور نوافلاطونیان قبالایی را دارد به این مقوله تعلق دارند. همچنین مقایسه کنید با نیایش بزرگ یعقوب بن هکوهن اهل سگوویای (Segovia) (کاستیل، حدود ۱۲۶۵) که من آن را در کتاب مداعه هیهدوت (مطالعات یهودی) (vol.II (1927), p.220-226)///.

2. Nathan of Nemirov

3. Nahman of Braslav

4. Hasidic Zaddikism

۵. **«لیقوتِه تِفیلُوت لِنُورا تِهیلُوت»: مجموعهٔ نیایش‌ها برای مهیب مدح‌ها** که نخست در ۱۸۲۲ در براتسلاو (Brazlav) چاپ شد.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

اشکال عرفان را به روشنی بیان می‌کنند. اما زبان آنها بیشتر زبان نمادی است و سبک نگارش آنها افسون‌های پنهان و سحر و جادو را آشکارا می‌سازند. این ویژگی در تفسیر عرفانی آیهٔ یک باب صد و سی‌ام مزامیر: «ای خداوند از عمق‌ها نزد تو فریاد برآوردم» به‌گونه‌ای عمیق بیان شده است؛ که بر اساس نص زُهر به این معنا نیست که «من نزد تو از عمق‌ها [که من در آن‌ام] فریاد برآوردم» بلکه به این معناست که «از اعماق [که تو در آن هستی] تو را فریاد برآوردم».[1]

اما در کنار این آفرینش‌های بدیع روح قبالایی، از دوره‌های نخستین تا این زمان، گرایشی دیگر می‌یابیم، گرایش تفسیر دوبارهٔ عرفانی از نیایش سنتی گروهی که آن را به سمبل طریق عرفانی و نماد راه خود جهان تغییر می‌دهد. این تغییر که در زندگی حقیقی عارف قبالا بسیار حائز اهمیت بوده است، در مفهوم **کوّانا**،[2] یعنی قصد یا تمرکز عرفانی که ابزار آن است تبلور یافته است.[3] عارفان قبالا در کلمات نیایش، و نیز در اَگادای قدیمی، به عوالم پنهان و علل نخستین کل هستی راه می‌یافتند. آنها روشی در مراقبه پدید آوردند که می‌توانستند، به اصطلاح، نیایش عرفانی را از نیایش ظاهری و غیرعرفانی جمعی که متن آن دارای الگویی ثابت بود، استخراج کنند. این واقعیت که این شکل نیایش نه به مثابهٔ سیلان آزاد روح بلکه به‌عنوان فعلی عرفانی به معنای دقیق کلمه و به عبارتی دیگر، به‌عنوان فعلی که مستقیماً با سیر کیهانی درونی پیوند دارد، انگاشته می‌شد، به این مفهوم **کوّانا** «تمرکز و مراقبهٔ عرفانی» ابهت و شکوهی

---

1. *Zohar*, II, 63b and III, 69b; Cf. also Joseph Gikatila «شَعَرِه اُورا»: دروازه‌های نور، اوفنباخ (offenbach, 1715) p.40b ff.   2. *Kawwanah*

3. Cf. H. G. Enelow, "*Kawwana, The Struggle for Inwardness in Judaism*", in *Studies in Jewish Literature* Issuedin in Honour of Propessar, K. Kohler (1913). p.82-107; and my own exposition *Der Begriff der Kawwana in der alten Kabbala*, in *MGWJ*, vol.78 (1934), p.492-518.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

می‌بخشد که نه تنها به مرز پدیدهٔ جادویی نزدیک می‌شود، بلکه از آن نیز فراتر می‌رود. نکتهٔ مهم آن است که از میان تمام اشکال گوناگون اندیشه و عمل قبالایی، تنها این مراقبهٔ عرفانی در نیایش باقی مانده و جای تمام اشکال دیگر نیایش را گرفته است. اما در پایان یک فرآیند طولانی رشد و توسعه که در طی آن جنبش قبالا جریان تاریخ یهود را تحت تأثیر قرار داده است، دوباره همان چیزی شده که در آغاز بود: یعنی معرفت باطنی افراد گروه‌های کوچکی که هیچ ارتباط با زندگی نداشته و هیچ تأثیری بر آن نگذاشته‌اند، هرچند این سخن دارای تناقض به نظر برسد.

۱۱

همان‌گونه که پیش از این گفتم، عرفان تا اندازه‌ای نمایانگر احیای روایات اسطوره‌ای است. این نکته ما را به موضوع بسیار جدّی دیگری رهنمون می‌شود که مایلم حداقل اشاره‌ای به آن بکنم. هرچند رفتار و زندگی عارف یهودی در طغیان دائمی علیه دنیایی است که در آن زندگی می‌کند اما، با تمام شور و اشتیاق تلاش می‌کند در آن به صلح و آرامش برسد. از سویی این واقعیت باعث ابهام شدید نگرش او می‌شود، و تناقض آشکاری را نیز روشن می‌کند که در درون تعداد زیادی از نمادها و تصویرهای قبالایی وجود دارد. یقیناً بزرگ‌ترین نمادهای قبالا از ژرفای احساس خلاق و حقیقتاً دینی یهود سرچشمه می‌گیرد، اما، در عین حال، این نمادها همواره آمیخته به جهان اساطیراند. در سخنرانی‌های مربوط به زُهر و قبالای لوریانی[1] تعدادی از نمونه‌های شاخص از این واقعیت را معرفی خواهم کرد. اگر این عنصر اسطوره‌ای نبود، عرفای یهودی باستان نمی‌توانستند جوهرهٔ تجربهٔ درونی خود را در قالب زبان خلاصه کنند.

---

1. Lurianic

https://t.me/ketabhayemontakhabe

آیین گنوسی، یکی از آخرین نمودهای بزرگ اساطیر در اندیشهٔ دینی بود، که استعاره و مجاز را به عارف یهودی وام داد و قطعاً در مبارزه با یهودیت به مثابهٔ فاتح اسطوره انگاشته می‌شود.

در اهمیت این تناقض نمی‌توان مبالغه کرد؛ باید توجه داشت که تمام معنا، هدف و غایت آن اسطوره‌های گنوسی و استعاره‌های باستانی، که برخی از آنها در کتاب باهیر[1] توسط ویرایش‌گران بر جای مانده است و از این طریق، کل قبالا به ارث بردند،[2] صرفاً نابودی شریعت و قانونی بود که زمانی نظام دنیای اسطوره را درهم شکسته و از بین برده بود. از این‌رو انتقام نظام اسطوره از فاتح خود، در خلال حوزه‌های گسترده و پراکندهٔ قبالا، برای همه آشکارا روشن است، به‌گونه‌ای که، ما شاهد جلوه‌های فراوان از نمادهای متناقض هستیم. اشکال نظام‌مند الاهیات قبالایی دارای این ویژگی است که در پی آن است جهانی را بسازد و توصیف کند که در آن عناصر اسطوره، بر حسب حوزهٔ تفکری که عناصر اسطوره‌ای را رد می‌کند، تبیین و احیا کند. مع‌هذا، همین تلاش که متناقض به نظر می‌رسد، بیش از هر چیز دیگری، علت موفقیت فوق‌العاده جنبش عرفانی قبالا را در تاریخ یهود تبیین می‌کند.

به بیانی، عرفا و فلاسفه، اشراف عالَم اندیشه‌اند. در عین حال، جنبش قبالا موفق شد که میان دنیای خویش و برخی از غرایز و محرک‌های بنیادی که در درون و ذهن هر انسانی مؤثر است، پیوند برقرار سازد. قبالا به ساحت‌های اولیهٔ زندگی، یعنی مهم‌ترین ساحت‌هایی که انسان‌ها نگران زندگی و بیمناک از مرگ هستند، پشت نکرد و از فلسفهٔ عقل‌گرا، و حکمت حداقل بهره را برد. فلسفه این نگرانی‌ها را که انسان از واقعیت

---

1. *Bahir*

۲. بنگرید به: مقالهٔ من با عنوان "Buch Bahir" در (*EJ*, vol.III, col.969-979).

https://t.me/ketabhayemontakhabe

مـادی اسـطوره‌ها را پـدید آورد، نـادیده گـرفت، و بـا پشت کـردن بـه ساحت‌های ابتدایی وجود آدمی و به‌طور کلی با از دست دادن تماس و رابطهٔ خود با انسان بهایی گزاف پرداخت. زیرا اگر به کسانی که از ترس و اندوه واقعی رنج می‌برند، گفته شـود کـه نگـرانـی‌های آنـها فـقط نـتیجهٔ خـیالات خـودشان است، ایـن سـخن مـایهٔ تسـلی خـاطر و آرامش آنـها نخواهد بود.

منشأ وجود شرّ در عالم ملاک شاخص و اصلی این اختلاف میان بینش فلسفی و قبالایی است. به‌طور کلی، فلاسفهٔ یهود وجـود شـرّ را چـیزی فی‌نفسه بی‌معنا تلقی می‌کنند. برخی از آنها صرفاً بـا نـفی شـرّ کـه آن را به عنوان یکی از مبانی یهودیت عقل‌گرا می‌نامند بسیار بر خود بالیده‌اند. حتی، هرمان کوهن با صراحت و اطمینان زایدالوصفی گفته است: «شرّ فاقد وجود خارجی است. شرّ چیزی نیست جـز مـفهومی کـه از مـفهوم آزادی گرفته شده است. قدرت شرّ فقط در اسطوره وجود دارد».[1] هرچند این احتمال وجود دارد که انسان در حقانیت فلسفی این گزاره شک کند، ولی با فرض صـحت داشـتن آن، روشـن است کـه در نـزاع اسـطوره بـا «فلسفه» می‌توان به نفع «اسطوره» مطلبی گفت. از نظر اکثر عارفان قبالا، که طرفداران واقعی جهان اسطوره‌اند، وجود شرّ، به هر صورتی، یکی از دشوارترین مسائل است که همواره ذهن آنان را به تلاش بـرای حـلّ آن مشغول کرده است. عرفای قبالا نـسبت بـه واقـعیت شـر و تـرس پـنهان احساسی قوی دارند شرّی که ملازم هر چیز زنده‌ای است. آنها، همچون فلاسفه، به دنبال طفره رفتن از وجود شرّ بـه کـمک راه‌حلی بـی‌دردسر نیستند؛ بلکه تلاش می‌کنند تا به ژرفای شرّ پی ببرند. و با ایـن راه‌حـل، بی‌اطلاع و ناخواسته، میان تلاش‌های خود و مصلحت‌های حیاتی عقاید

---

1. Hermann Cohen, *Ethik des reinen Willens*, second edition (1907), p.452.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

عامیانه، که می‌توان آن را خرافه‌پرستی نامید، و تمام پدیده‌های عینی زندگی یهود که این ترس و هراس‌ها در آنها نمودار است، رابطه‌ای برقرار می‌کنند. این واقعیت که تنها عرفای قبالا توانسته‌اند با ارائهٔ تفسیری از آداب و اعمال دینی مختلف هرچند معنای اصلی و حقیقی آنها را بیان نکرده باشند، مدلول و معنای آنها را برای مؤمن معمولی روشن کنند، متناقض به نظر می‌رسد. فرهنگ عامهٔ یهود دلیلی زنده بر این مدعا است، همان‌طور که تحقیقات جدید دربارهٔ برخی از نمونه‌های بسیار معروف این را نشان داده است.[1]

انکار این نکته بیهوده است که اندیشهٔ قبالایی بیشترین اعتبار و جذابیت خود را زمانی از دست داد که مجبور شد از قله‌های تفکر نظری به سطح سادهٔ اندیشه و عمل معمولی نزول کند. خطراتی که اسطوره و جادو، برای شعور دینی و نیز معرفت عارف ایجاد می‌کند، به‌وضوح در جریان رشد آیین قبالا نشان داده شده است. اگر انسان به آثار و نوشته‌های عارفان بزرگ قبالا رجوع کند، به‌ندرت می‌تواند از احساس دوگانهٔ تحسین و انزجار دوری کند. لازم است این نکته را که حتی در روزگار ما نیز متداول است، روشن کنیم که شیوهٔ محکوم‌کردن غیرانتقادی و سطحی در باب مواریث ارزشمند عرفان قبالا، جای خویش را به تمجید و تجلیلی به همان اندازه غیرانتقادی و سطحی‌نگر داده است. پیش از این گفته‌ام که فلسفهٔ یهود به خاطر فرار از مسائل مبرم زندگی واقعی باید بهایی گزاف می‌پرداخت. اما جنبش قبالا نیز باید این بها را به خاطر موفقیت خود می‌پرداخت. فلسفه به صورتی خطرناک به از دست دادن خدای حیّ

---

۱. مقایسه کنید با مطالعات:

Jacob Lauterbach, "The Ritual for the Kapparot-Ceremony", in *Jewish Studies in Memory of George*. A. Kohut (1907), p.413-422; "Tashlik, *a Study in Jewish Ceremonies*", in *Hebrew Union College Annual*, vol.XI (1907), p.207-340.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

نزدیک شد؛ و جنبش قبالا که درصدد حفظ خدای حیّ و گشودن راهی جدید و باشکوه به سوی او بود، در راه خود با اسطوره مواجه شد و وسوسه شد تا خود را در کلاف سردرگم و هزارتوی آن گم کند.

۱۲

آخرین نظر دربارهٔ ویژگی کلی جنبش قبالا و تمایز آن با دیگر اشکال غیریهودی عرفان می‌باشد. چه از نظر تاریخی و چه از نظر مابعدالطبیعی قبالا عرفانی مردانه است که برای مردان و توسط مردان به وجود آمده است. تاریخ طولانی عرفان یهود هیچ نشانی از تأثیر همراهی زنان در آن نیست. هیچ عارف زن قبالایی وجود نداشته است؛ رابعه از عرفای اولیهٔ اسلامی، مچیلد اهل ماگدبورگ،[۱] جولیان اهل نورویچ،[۲] ترزا فرزند عیسی[۳] و بسیاری دیگر از نمایندگان زن در عرفان مسیحی، همتایی در تاریخ قبالا ندارند.[۴] بنابراین، جنبش قبالا تهی از عنصر عواطف زنانه است، که به‌رغم نقش مهمی که در رشد و توسعهٔ عرفان غیریهودی داشته، اما نسبتاً از خطراتی که لازمهٔ تمایلات دیوانه‌وار جنسی که در پی آن احساسات می‌آید، محفوظ ماند.

این ویژگی صرفاً مردانهٔ جنبش قبالا به هیچ‌وجه نتیجهٔ موقعیت اجتماعی زنان یهودی یا محرومیت آنان از آموزش تلمودی نبود. فلسفهٔ مدرسی بیش از مطالعهٔ تلمود در انحصار قلمرو مردان بود. در عین حال، موقعیت اجتماعی زنان در اسلام و مسیحیت قرون وسطا آنها را از ایفای

---

1. Mechthild of Magdebura 2. Joliana of Norwich

3. Theresa de Jesus

۴. تنها مورد زن عارف، هاناراشل (Hannah Rachel)، «دوشیزهٔ لودومیر (Ludomir)» که رهبر روحانی یا صدیق جامعهٔ حسیدی شد (در اواسط قرن نوزدهم)، درستی و نادرستی این نظر بر شواهد معتبر نیست. دربارهٔ وی بنگرید به:

S. A. Horodezky, *Leaderi of Hasidism* (1928), p.113ff.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

نقشی بسیار مهم در میان نمایندگان عرفان اسلامی و مسیحی -هرچند نه در مقام نظریه‌پرداز- بازنمی‌داشت. تصوّر عرفان کاتولیک بدون زنان به‌سختی امکان‌پذیر است. انحصار سیمای مردانهٔ جنبش قبالا که برای آن بهایی بس گزاف پرداخته، نشان از نگرش درونی قبالا است که تأکید بر طبیعت اهریمنی زن و عنصر زنانهٔ عالم داشته باشد.

این ویژگی ذات نمادگرایی قبالا است که زن، آن‌گونه که ممکن است انتظار داشته باشیم نه مظهر عطوفت و مهربانی بلکه سمبل داوری سخت و خشن است. این نمادپردازی برای عرفای قدیمی دورهٔ مرکاوا[1] و حتی برای حسیدیسم در آلمان ناشناخته بود، اما از همان آغاز بر ادبیات قبالایی مستولی بوده و بی‌تردید نشانگر یکی از عناصر سازندهٔ الاهیات قبالایی است. از نظر عرفای قبالا، خصلت اهریمنی ثمرهٔ قلمرو زنانه است. این دیدگاه مستلزم نفی یا انکار بُعد مؤنث نیست، چراکه مفهوم قبالایی شخینا[2] در تفکر رسمی یهودی، منشأ اندیشهٔ بسیار متناقص وجود بُعد مؤنث در ذات خداوند، را فراهم می‌سازد، که این اندیشه برای روان‌شناس و مورخ دین به یک اندازه مشکل‌آفرین است. پیش از این اشاره کردیم که عرفای قبالا هیچ علاقه‌ای برای ترویج هر نوع تجربهٔ عرفانی به صورت نوشته ادبی ندارد و نیز هیچ تمایلی به استناد شهودهای عرفانی به خود نمی‌بینند. این ویژگی نیز ظاهراً با خصیصهٔ مردانه این جنبش مرتبط است، چراکه تاریخ ادبیات عرفانی نشان می‌دهد که زنان از جملهٔ عرفای شاخصی بودند که راغب به نگارش زندگی‌نامهٔ شخصی عرفانی و تحلیل روان‌شناسانه در بیان تجربهٔ دینی خود بوده‌اند.

سرانجام، اگر از من بپرسید که اعتبار و ارزش عرفان یهود به چیست؟ خواهم گفت: پیدایش الاهیات اصیل یهود، چه در قرون وسطا و چه در

---

1. Merkabah
2. Shekhinah

https://t.me/ketabhayemontakhabe

دورهٔ جدید، توسط افرادی چون سعدیا، ابن‌میمون و هرمان کوهن که وظیفه داشتند آنتی‌تزی[1] در مقابل «الاهیات اسطوره‌ای»[2] و «وحدت وجود»[3] قبالا معرفی کنند، مرهون همین عرفان یهود است. یعنی خواستند نادرستی اندیشه‌های قبالا را در تلاشی خستگی‌ناپذیر نشان دهند. اما، آنچه واقعاً مورد نیاز است، فهم این پدیدارهاست، که با این همه فرازونشیب از مسیر یکتاپرستی منحرف نمی‌شوند؛ و زمانی که اهمیت آنها فهمیده شد، آن پدیدار گریزان و مبهمی که ممکن است ارزشمند باشد، باید به روشنی تعریف شود. طرح این مسئله، دستاورد تاریخی جنبش قبالاست. پاسخ‌های مختلفی که قبالا به این پرسش داده ممکن است آن اندازه که شما می‌خواهید مناسب و رضایت‌بخش نباشد؛ یقیناً من آخرین کسی خواهم بود که منکر می‌شوم نمایندگان آن اغلب راه بیراهه رفته‌اند و یا در لبهٔ پرتگاه قدم گذاشته‌اند. اما این واقعیت باقی می‌ماند که آنها درگیر مسئله‌ای شدند که دیگران اغلب تمایل به این داشته‌اند که آن را نادیده بگیرند، مسئله‌ای که برای الاهیات یهود بیشترین اهمیت را دارد.

صور خاص تفکر سمبلیک که نگرش اصلی قبالا در آن نمودار می‌شود، ممکن است از نظر ما دارای اهمیت کمی بوده یا اصلاً مهم نباشد (اگرچه گاهی، حتی امروزه نیز نمی‌توانیم، از جاذبهٔ نیرومند آن بگریزیم). اما تلاش جهت کشف حیات پنهان در زیرصورت‌های ظاهری واقعیت، و معرفت به آن ژرفایی که حقیقت سمبلیک تمام موجودات خود را در آن آشکار می‌سازند، همان‌قدر امروزه برای ما حائز اهمیت است که برای عرفای باستانی اهمیت داشت. زیرا مادامی که طبیعت و انسان

1. Antithesis
2. mythical
3. pantheism

https://t.me/ketabhayemontakhabe

به عنوان مخلوقات خدا نگریسته می‌شوند، و این نگرش شرط ضروری و اجتناب‌ناپذیر زندگی دینی بسیار پیشرفته است، جست‌وجو برای حیات پنهان عناصر متعالی در چنین آفرینشی، همواره یکی از مهم‌ترین اشتغالات ذهنی انسان را تشکیل خواهد داد.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

۲

عرفان مرکاوا و عرفان گنوسی یهود

۱

پیش از تبلور عرفان قبالای قرون وسطا اولین مرحلهٔ گسترش عرفان یهود طولانی‌ترین مرحله نیز هست. آثار بازماندهٔ ادبی آن را می‌توان طی یک دورهٔ تقریباً هزار ساله، یعنی از قرن اول پیش از میلاد تا قرن دهم بعد از میلاد، دنبال کرد و برخی از اسناد مهم آن نیز باقی مانده است. علی‌رغم طولانی بودن این مرحله و به‌رغم نوسانات فرآیند تاریخی، دلایل موجهی برای پرداختن به آن به مثابهٔ یک مرحلهٔ متمایز و منحصربه‌فرد وجود دارد. میان سیمای عرفان اولیهٔ یهود و جنبش عرفانی قبالایی قرون وسطا تفاوتی وجود دارد که گذشت زمان آن را از بین نبرده است. در اینجا قصد من پیگیری این جنبش در طی مراحل مختلف آن، از مراحل آغازین آن در دورهٔ معبد دوم تا افول و نابودی تدریجی آن، نیست. انجام این کار مستلزم تحقیقی مفصل در جزئیات تاریخی و فقه‌اللغوی خواهد بود، که بیشتر آنها هنوز به اندازهٔ کافی روشن و واضح نگشته است. آنچه من پیشنهاد می‌کنم تحلیل زمینهٔ خاصی از تجربهٔ دینی است که در اسناد مهم این دوره انعکاس یافته است. از این‌رو من قصد ندارم که خیلی به فرضیات پیرامون خاستگاه‌های عرفان یهود و رابطهٔ آن با التقاط‌گرایی یونانی ـ شرقی[1]

1. graeco-oriental syncretism

https://t.me/ketabhayemontakhabe

بپردازم، گرچه این موضوعی جذاب است. همچنین قصد من پرداختن به آثار متعدد مکاشفه‌ای و **سودِاِپیگْرِیفا**[1] همچون کتاب حبشی حنوخ[2] و کتاب چهارم عزرا[3] نیست که یقیناً دربردارندهٔ عناصری از جنبش عرفانی یهود است. تأثیر این آثار بر رشد و گسترش بعدی عرفان یهود را نمی‌توان نادیده گرفت، اما در مجموع من تحلیل خود را محدود به آثاری می‌کنم که تاکنون در نوشته‌های مربوط به تاریخ دینی یهود کمتر به آنها توجه شده است.

در عطف توجه خود به این موضوع، بلافاصله متوجه این واقعیت تأسف‌آور می‌شویم که عملاً در مورد طرفداران قدیمی‌ترین جنبش نظام‌مند عرفان یهود در اواخر دورهٔ تلمودی و پس از دورهٔ تلمودی، یعنی دوره‌ای که روشن‌ترین اسناد از آن به دست ما رسیده است، آگاهی نداریم. آنها، همچون مؤلفان اپوکریفا[4] و سودِ اپیگْرِیفا عموماً هویت خود را در پشت نام‌های شخصیت‌های بزرگ گذشته پنهان کرده‌اند. اندک امیدی نیست که اصلاً هویت واقعی انسان‌هایی را بشناسیم که اولین افرادی بودند که تلاش کردند تا یهودیت را باشکوه و جلال عرفانی مزین کنند، تلاشی که هنوز قابل تشخیص و شایستهٔ توصیف است.

صرفاً اتفاقی است که برخی نام‌ها از میان عرفای دورهٔ بعدی محفوظ مانده است. از این‌رو چیزهایی در مورد یوسف بن آبّا[5] می‌شنویم، که در حدود سال ۸۱۴ رئیس مدرسهٔ حاخامی پومبدیتا[6] بود، و گفته شده که در معرفت عرفانی ماهر و آزموده بوده است.[7] نام دیگری که مکرراً یافت می‌شود هارون بن سموئیل[8] بغدادی، «ابوالاسرار»، است. گرچه شخصیت او در پشت غبار و مه رقیق افسانه‌ها محو می‌شود ولی تردیدی نیست که او در انتقال معرفت سنت عرفانی، نظیر سنتی که در آن زمان در

---

1. *Pseude Pigraphic*
2. *Ethiopic Book of Enoch*
3. *Fourth Book of Ezra*
4. Apocrypha
5. Joseph ben Abba
6. academy of Pumbeditha
7. **«ایگرِت راو شِریرا»: رسالهٔ راو شریرا** (ed. B. M. Lewin, p.109-110, Graetz, vol.V, p.235).
8. Aaron ben Samuel

https://t.me/ketabhayemontakhabe

بین‌النهرین رایج شده بود، به جنوب ایتالیا، و از آنجا به یهودیان اروپا مؤثر بوده است.[1] اما اینها انسان‌های قرن نهم‌اند، یعنی، زمانی که این نحلهٔ خاص عرفان پیش از آن به‌طور کامل رشد و توسعه یافته بود و از برخی جهات حتی رو به افول بود. در مورد دورهٔ باستانی این شکل خاص از عرفان، یعنی تقریباً از قرن چهارم تا ششم، از اکثر شخصیت‌های مهم کاملاً بی‌خبریم. درست است که نام برخی از مراجع تلمودی قرن چهارم همچون راوا[2] و هم‌دوره‌اش آها بن‌یعقوب[3] را که به مطالعهٔ این آموزهٔ سری پرداخته‌اند می‌دانیم اما هیچ راه شناختی برای اینکه آیا اینها به شکلی با گروه‌های عرفای یهود که نوشته‌های آنها در دسترس ماست، ارتباط داشته‌اند یا نه، در اختیار نداریم.

تنها این اندازه می‌دانیم که فلسطین خاستگاه و مهد این جنبش بوده است. افزون بر این، نام مهم‌ترین صاحبان اندیشهٔ عرفانی و معرفت شهودی را در میان معلمان میشنا می‌دانیم. آنها به گروهی از شاگردان یوحانان بن زکای[4] در حدود اوایل قرن اول بعد از میلاد، تعلق داشتند. برای اعتقاد به اینکه عناصر مهمی از این سنت معنوی در محافل کوچک باطن‌گرا زنده باقی ماند، دلیل کافی وجود دارد؛ به نظر می‌رسد نویسندگانی که در اواخر دورهٔ تلمودی، در پی ترکیبی از اعتقاد دینی با بهره‌گیری از آرای محافل دیگر برای خویش بودند و مبانی ادبیات کاملاً جدیدی را بنیان نهادند از این محافل نظریه‌های مهمی دریافت کرده‌اند.

---

1. A. Neubauer in *REJ*, vol.XXIII (1893), p.256-264; D. Kaufmann, *Gesammelte Schriften*, vol.III (1915), p.5-11.
قدیمی‌ترین متن در دسترس، او را چنین توصیف می‌کند: **او فردی محبوب از سرزمین بغدادی‌ها بود... و نامش هارون بود، خوشرو، دیرخشم، از ساکنان حبرون بود و چونان بره‌ای نزد پادشاه بلندمرتبه (خدا) بود.**

2. Rava
3. Aha ben Jacob
4. Johanan ben Zakkai

https://t.me/ketabhayemontakhabe

همان‌گونه که دیده‌ایم، این نویسندگان هیچ وقت با نام خویش معرفی نمی‌شوند، بلکه با نام افرادی چون یوحانان‌بن زکّای، الیعزربن هورقِنُس،[1] عقیواِبن یوسف[2] و ییشماعِئل[3] «کاهن اعظم» معرفی می‌شوند.[4] در عین حال

1. Eliezer ben Hyrkanus
2. Akiba ben Joseph
3. Ishmael

۴. یشمائیل اصلی در زمان تخریب معبد هنوز کودک بود، و پدر او الیشع است که یشمائیل او را به عنوان روحانی بزرگ توصیف می‌کند (*Tosefta Halla I*, p15). ظاهراً این توصیف از همان اوایل در اشاره به یشمائیل به‌کار می‌رفت. تلمود بابلی در دو جا اشاره‌ای مرموز به یشمائیل می‌کند. هیچ دلیلی وجود ندارد که از پیشداوری زنوز (Zunz) و باخر (Bacher) (*Aggada der Tannaiten*, vol.I, p.267ff) در این خصوص پیروی کنیم، که این قطعات افزوده‌های بعدی دورهٔ گائونی هستند. در واقع قبل از این، متون اولیهٔ هخالوتی از داستان یشمائیل بهره گرفتند بی‌آنکه توجه داشته باشند باید برای چنین استفاده‌ای دلیلی برای آن باشد و بدانند که این حکایت قبلاً جعل شده است. این تغییر چهرهٔ یشمائیل به فردی صاحب قدسیت زیاد و نیز عارفی مشهور به نظر می‌رسد که بخشی از سنت تلمودی در قرون سوم و چهارم بوده است. در رسالهٔ براخوت (براخوت، ۷ الف)، داستان یشمائیل به صورت زیر بیان می‌شود: «یک دفعه به قدس اقدس وارد شدم تا بخوری بسوزانم. ناگهان بر من عزرائیل (Akhtariel) یهود (Jah)، رب‌الاقدس (Lord of Hosts) ظاهر شد که به عرش جلال نشسته است. و چنین با من تکلم کرد: یشمائیل فرزندم، تسبیح و نماز بر من بگذار». زمانی که رسائل **هخالوتی عزرائیل** را در کنار عرش مرکاوا قرار دادند، برای یشمائیل در قدس اقدس مکاشفه‌ای روی داد. افزودن نام ***«یاه ادونای صِوائوت»: خداوند، خدای صاحب لشگریان (آسمان)*** به آن نام، کاملاً مطابق روش استفاده سنتی در هخالوت مطول است. دو نمونهٔ دیگر: ***«زهرریئِل»: خدای خالق اسرائیل*** (ch.III, 2) و ***«ط ـ ع ـ ص ـ ش»: خدای خالق اسرائیل*** (بر اساس نسخهٔ خطی، ch.I, 1) خدای اسرائیل است. ملائکهٔ حافظ، علاوه بر آنکه نام ملائکه خویش را دارند، حامل اسم ***«یهوه»: خدا (نام اعظم خدا در عبری)*** «پادشاه ایشان» است (Cf. *Odeberg*, p.29، که شرح فصل ده به بعد کتاب عبری حنوخ (Enoch) است). علاوه بر این، در (براخوت (*Berakhoth*)، ۵۱ الف) سه مطلب را بیان می‌کند که یشمائیل از «ذات وجه الله» نه از مططرون (Metatron)، شنیده بودند چنان که بعداً در ملحقات گائونی آورده شد! در ایام قدیمی‌تر یشمائیل به عنوان «شهید» در نظر گرفته می‌شد، (Bacher, loc. cit). این ممکن است، چهرهٔ وی را به عنوان فردی اهل مکاشفه در برخی متون آخرالزمانی از محفل هخالوتی بیان کند. شأن واقعی او به عنوان شاگرد حاخام نهونیا بن هخانا که در رسالهٔ هلاخا آمده است، توصیفی عرفانی در میان اعضای این محفل است. عیناً، رابطه‌اش با عقیوا در مکاتبات هلاخایی، به ما نشان می‌دهد که در رسائل هخالوتی یک عارف معرفی شده است.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

این اشخاص بااعتبار به عنوان شخصیت‌های اصلی نوشته‌هایشان، یعنی «قهرمانان» عمل و جریان عرفانی و حافظان و متولیان حکمت باطنی معرفی شده‌اند. همهٔ این آثار خیالبافی ادبی صرف نیست، اما نمی‌توان قسمت اعظم آن را موثق و معتبر دانست. یقیناً بسیاری از این آثار به مراحل بعدی بسط و گسترشی مربوط است که در طی آن، مضامین قدیمی‌تر معنایی جدید یافته یا جنبه‌های جدیدی را روشن ساخته‌اند. گرچه ریشه‌های این مضامین در اکثر موارد به گذشتهٔ دور می‌رسد، ولی لزوماً به این معلمان حاخامی راست‌آیین دورهٔ میشنایی بازنمی‌گردند. پیوندهای پنهان ولی مؤثر و بعضاً هنوز قابل ردیابی، میان این عرفای متأخر و گروه‌هایی که سهمی شایان در تدوین متون **سُوده اپیکریفا** و مکاشفه‌ای قرن اول قبل و بعد از میلاد داشتند، وجود دارد. متعاقباً مقدار قابل توجهی از آثار این سنت ناشناخته مستقل و اغلب جدای از مکاتب و مدارس معلمان تلمودی، راه خویش را به نسل‌های بعد باز کرد.

می‌دانیم که پیش از این، در دورهٔ معبد دوم، آموزه‌های باطنی در محافل فریسی تعلیم داده می‌شد. فصل اول کتاب پیدایش، یعنی **معسه برشیت**[1] و فصل اول کتاب حزقیال، یعنی **معسه مرکاوا**[2] «رموز مرکاوا یا عرش الاهی» موضوعات مورد علاقه جهت بحث و تفسیر بودند که ظاهراً تعلیم آن به همه ناروا و خلاف مصلحت دانسته می‌شد. در ابتدا، این مباحث محدود به توضیح و تفسیر عبارات مربوط به کتاب مقدس بود.[3] از این‌رو جِرُوم مقدس[4] در یکی از نامه‌هایش از سنتی یهودی نام می‌برد که مطالعهٔ آغاز و پایان سفر حزقیال را پیش از اتمام سی سالگی

---

1. *Maaseh Bereshith* 2. *Maaseh Merkabah*

۳. بنگرید به:

S. H. Spieyal, in *Journal of Biblical Literature*, vol.LIV, part III (1935), p.65-164.

4. St. Jerome

https://t.me/ketabhayemontakhabe

منع می‌کند.[۱] به هر حال، احتمال دارد که تأمل و تعمّق محدود به تفاسیر متن کتاب مقدس نبود. حیوانات زنده، **حیّوت**،[۲] و دیگر چیزها در رؤیای حزقیال سمبل فرشتگانی‌اند که از سلسله‌مراتب فرشتگان در بارگاه الاهی می‌باشند. تا زمانی که میزان شناخت ما محدود به منابع ناچیز و ناقص و پراکنده در بخش‌های مختلف تلمود و میدراشیم باشد، احتمالاً نخواهیم توانست بگوییم که چه میزان از این مطالب به معنای دقیق کلمه تأمل عرفانی و اشراقی بوده است. این واقعیتی شناخته شده است که گردآورندهٔ میشنا، **یهودا هَناسی**[۳] (ربی قدیس‌ما)، عقل‌گرای برجسته، جهت حذف هر نوع اشاره‌ای به مرکاوا، فرشته‌شناسی،[۴] و از این قبیل امور، هر آنچه می‌توانست انجام داد. مقادیر زیادی از این مطالب در مجموعهٔ تکمیلی میشنا، معروف به توسفتا[۵] به جا مانده است. بر اساس این منابع و قطعات بازماندهٔ دیگر است که می‌توانیم در مورد ویژگی این تأملات عرفانی نتایجی را به دست آوریم.

اگر می‌توانستیم یقین پیدا کنیم که برخی آثار آپوکریفایی که در باب همین موضوعات نوشته شده‌اند، مانند کتاب حنوخ و مکاشفهٔ ابراهیم[۶] که از برجسته‌ترین آنهایند مبانی آموزهٔ باطن‌گرایانه‌ای را نقل می‌کنند که توسط معلمان میشنا تعلیم داده شده بود یقیناً کار ما در این زمینه بسیار آسان می‌شد. اما دقیقاً همین‌جاست که حقیقت مطلب برای ما روشن نیست. گرچه در خصوص اپوکریفاها آثار بسیاری تألیف شده است، ولی

---

۱. بر طبق نظر اس. لیبرمان (S. Liebermann)، تفاسیر یمن (۱۹۴۰)، ص۱۶، اوریگن در قرن سوم در مقدمهٔ خود بر غزل‌های سلیمان بر آن گواهی می‌دهد.

2. *Hayoth*

3. *Patriarch Jehudah*

4. anigelology

5. Tosefta

۶. برای این متن بسیار مهم بنگرید به:

G. H. Box, *Introduction and Translation: The Apocalypse of Abraham*, London (1919).

https://t.me/ketabhayemontakhabe

حقیقت این است که هیچ‌کس به‌طور مسلم اطمینان نمی‌دهد که این آثار تا چه اندازه همان دیدگاه‌های موجود میان مراجع و مقامات میشنایی را نشان می‌دهد. اگر این‌طور بوده باشد، و حتی گیریم که می‌توان ردّ و نشانی از تأثیر اسنی‌ها در برخی از این آثار یافت، ولی یک مطلب روشن است که: پیش از این، موضوعات اصلی عرفان مرکاوای اولیه، جایگاهی مهمی در این قدیمی‌ترین آثار باطن‌گرایانه داشته است، که به بهترین صورت کتاب حنوخ آن را نشان می‌دهد. ترکیب مکاشفات با حکمت اشراق و کیهان‌زایی تقریباً تا حد افراط مورد تأکید قرار می‌گیرد: «پیشگویان نه تنها سپاهیان الاهی، یعنی آسمان با فرشتگانش را مشاهده کرده‌اند، بلکه تمام این آثار مکاشفه‌ای و سوده اِپیکریفا مملوّ از یک رشته الهامات جدید در مورد شکوه و جلال پنهان باری تعالی و عرش او و بارگاه او.... افلاک سماوی که یکی بر روی دیگری افراشته شده، بهشت، جهنم و ظروف روح‌ها است».[1] این مطلب جهت اثبات سیر دائمی عرفان مرکاوا در هر سه مرحله‌اش کاملاً صادق و به تنهایی کافی است؛ سه مرحله‌ای که عبارتند از: کانون‌های سری گمنام یا مکاشفه‌نویسان قدیمی، تأملات مرکاوایی معلمان میشنا که به اسم برای ما شناخته شده‌اند؛ و سومی، عرفان مرکاوا متعلق به اواخر دورهٔ تلمودی و پس از آن، آنگونه که در آثار مذکور انعکاس یافته و به دست ما رسیده است.

در اینجا ما به بررسی یک جنبش دینی با ویژگی خاص می‌پردازیم تا آن پیشداوری قدیمی را که مدعی بود تمام نیروهای دینی به وجودآورندهٔ نوشته‌های مکاشفه‌ای اولیه پس از ظهور مسیحیت در آن جذب شدند، را مردود سازد.

---

1. Baldenberger, *Die messianisch -a Pokalyptischen Hoffnungen des Judentums*, p.68.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

۲

مضمون اصلی این آموزه‌های عرفانی و قدیمی‌تر در چهارچوب یهودیت چه بود؟ در این نکته جای هیچ تردیدی نیست که: اولین عرفان یهود، عرفان عرشی[۱] است. موضوع این عرفان دربارهٔ تأمل در باب ذات حقیقی خداوند نیست، بلکه همان‌گونه که در کتاب حزقیال بیان شده، دربارهٔ شهود تجلی او بر عرش و درک اسرار قلمرو عرش الاهی است. عالم عرش نزد عارف یهود همانند **ملأاعلی**،[۲] «کمال»، یعنی فلک درخشان الوهیت به همراه قوا، قرون ازلی، حاکمان و حکومت‌هایش نزد عارفان یونانی و عرفای مسیحی نخستین دوره‌ای است که در تاریخ دین تحت نام «عرفای گنوسی»[۳] و «پیروان هرمس»[۴] ظاهر شدند. گرچه عارف یهودی با انگیزه‌هایی مشابه انگیزه‌های آنها هدایت می‌شود، اما، بینش عرفانی خود را بر حسب پیشینهٔ دینی خویش بیان می‌کند. عرش ازلی خدا، هم تجسم و مخزن تمام صور خلقت است،[۵] وهم غایت و موضوع معرفت عرفانی اوست. از فصل چهاردهم کتاب حبشی حنوخ، که قدیمی‌ترین توصیفات[۶]

---

1. throne-mysticism
2. pleroma
3. Gnostics
4. Heremetics

۵. در میدراش میشله (Midrash Mishle)، در شرح آیهٔ (امثال سلیمان ۲۰: ۲) «***هرچه را که در جهانش آفرید، در کرسی‌اش قرار داد***» چنین گفته می‌شود. روی هم رفته، تطابق‌هایی نظیر تطابق بین عرش و آفرینش نقش عمده‌ای در میدراش (Midrashim) عرفانی ایفا می‌کنند. نمونه‌های ذکر شده عیناً در مورد انسان «عالم صغیر» و جهان «عالم کبیر» و یا بین خیمهٔ اجتماع و جهان مطابقت دارد. نمونه‌هایی از عالم صغیر در قطعاتی از فصل ۳۱ اثری از آووت د ـ حاخام ناتان (Aboth de-Rabbi Nathan) به روشنی بیان شده است که: «***هر آنچه را که خداوند مقدس متبارک در زمین آفرید، آن را در آدم نیز آفرید***». در میدراش تَدْشِه (Midrash Tadshe (ch,II)) فصل ۲، که از میدراش‌های متأخر مربوط به جنوب فرانسه می‌باشد، مفهوم «خیمه» با «عالم خلق» تطابق داده شده است.

۶. مطالب دربارهٔ عرفان عرشی از سوده اپیکریفا (Pseudepigrapha) و میدراشیم (اما نه از نوشته‌های مکتب مرکاوا) را می‌توان در:

Strack and Billorbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, vol.I (1922), p.974-978.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

دربارهٔ عرش الاهی را در کلّ این نوشته‌ها داراست؛ رشته‌ای طولانی از متنوع‌ترین اسناد و منابع عرفانی ارائه می‌دهد که به توصیف‌های وجدانگیز عالم عرش در رساله‌های اهل مکاشفهٔ مرکاوا، که اکنون باید توجّه بیشتری به آنها کنیم، می‌پردازد. بر اساس تفسیری که از عالم عرش به‌عنوان محور اصلی همهٔ تأملات عرفانی ارائه می‌شود، می‌توان بیشتر مفاهیم و آموزه‌های این عارفان باستانی را استنتاج کرد. لذا مطالب زیر، گشت‌وگذاری است در جوانب متعدد این موضوع که نقطه شروع همهٔ آنها بوده است.

ظاهراً اسناد و مدارک مهم این جنبش در قرن‌های پنجم و ششم میلادی گردآوری و تدوین شده است، یعنی زمانی که هنوز روح این جنبش سرزنده و شاداب بود. تعیین تاریخ دقیق این نوشته‌های گوناگون مشکل است، ولی همه‌چیز به دورهٔ پیش از گسترش اسلام دلالت دارد.[۱] در نظر بیشتر محققان دنیایی که در این نوشته‌ها انعکاس یافته است شباهت‌هایی با الگوی جامعهٔ بیزانسی دارد. اما، برای این فرض که توصیفات مربوط به عرش الاهی و بارگاه آسمانی صرفاً بازتاب واقعیت

---

۱. بنگرید به:

Ph., *Bloch in Fetschrift Fuer Jakob Guttmann* (1915), p.113-123.

تحلیل نام‌هایی، البته نه به بیان بلوخ (Bloch)، از داستان شاه رومی و همسرش در مکاشفه‌ای که در بخش دوم هخالوت مطول نقل می‌شود، جزئیات مهمی را بیان می‌کند: اگر کسی ارزش عددی حروف عبری را به ترتیب الفبا بخواند، یعنی برای هر حرف، عددی مطابق با آن حرف در نظر بگیرد و سپس به جای هر حرف عبری حرف متناظر آن را به ترتیب معکوس الفبایی قرار دهد (مثلاً به جای آلِف که حرف اول است، حرف تاو را که حرف آخر الفباست قرار دهد و به همین ترتیب به جای حرف ب که دوم است، حرف متناظر آن را از آخر، یعنی شین، قرار دهد)، کلماتی را به دست می‌آورد که، اگرچه معنایی ندارند، اما نشان می‌دهند که از آلمانی اخذ شده‌اند که در پایان هر کلمه *ut* یا *ich* اضافه شده است. در واقع، هر فردی می‌تواند مطابقت ارزش عددی و هر کدام از حروف را در همهٔ بخش‌های این متن خطی بیابد. همچنین بنگرید به متن این مکاشفه که از نسخه خطی رسالهٔ ذیل اخذ شده است:

Naphtali Elhanan Bacharach's, *Emek Hamolekh* (1948), f.39c ff.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

دنیوی دَربارِ بیزانسی یا ساسانی است دلیلی وجود ندارد، حتی اگر بتوان ریشه‌های محتوای اصلی این توصیفات را بسیار فراتر از چنین فرضیه‌ای به گذشته بازگرداند. در عین حال به‌طور معقول نمی‌توان تردید داشت که جوّ حاکم بر این نوشته‌ها با شرایط سیاسی و اجتماعی آن دوران سازگار است.

تمام منابع موجود ما به شکل رساله‌های مختصر، یا قطعات پراکنده با اندازه‌های مختلف است که احتمالاً آثار حجیمی بوده‌اند؛ علاوه بر این، مقادیر قابل توجهی از میراث مکتوب و تقریباً ناهمگون ما به صورت ویرایش‌نشده وجود دارد. بیشتر این نوشته‌ها هنوز به چاپ نرسیده، و تاریخ نگارش اکثر متون هنوز در انتظار شرح و توضیح است.[۱] بیشتر این رساله‌ها کتاب **هخالوت**[۲] نامیده شده‌اند، یعنی توصیفات مربوط به **هخالوت**، قصرها یا تالارهای آسمانی که اهل مکاشفه از میان آن گذر می‌کند و در هفتمین و آخرین آنها عرش جلال و جبروت الاهی برپاست. یکی از این کتب به نام کتاب حنوخ[۳] که ظاهراً متعلق به دوره‌ای بسیار کهن است، که در سال ۱۹۲۸ توسط محقق سوئدی هوگو اودبرگ تصحیح شد و به چاپ رسید.[۴] ولی مهم‌تر از این کتاب، رسالهٔ **هخالوت مطول**[۵] و رسالهٔ **هخالوت مختصر**[۶] است. متن عبری این دو رساله متأسفانه فقط به صورت چاپ‌های پرغلط و مخدوش وجود

---

۱. مطالب مهم و تاکنون ویرایش نشده را دربارهٔ موضوع عرفان مرکاوا قبل از همه در دست‌نوشته‌های عبری ذیل می‌توان یافت:

Bodleian Library, Oxford, no.1531; British Museum 752; Munich State Library 22 and 40; JThS, New York, 828.

2. *Hekhaloth Books*

3. *Book of Enoch*

۴. حنوخ سوم یا کتاب عبری حنوخ، ویراسته و ترجمهٔ هوگو ادبرگ (Hugo Odeberg)، ۱۹۲۸. متأسفانه تصحیح این متن نیاز به کار بیشتری دارد و نیاز به یک نقد ادبی بیشتر است، زیرا نسخهٔ حاضر بر اساس نسخهٔ خطی بسیار غلط، تصحیح و چاپ شده است. فی‌الجمله، شرح بسیار محققانهٔ وی باارزش است.

5. *Greater Hekhaloth*

6. *Lesser Hekhalot*

https://t.me/ketabhayemontakhabe

دارد که هنوز نیازمند چاپی انتقادی و نیز ترجمه آن است.[۱] اگر این کار انجام گیرد، روشنایی بسیاری بر فصلی شگفت‌انگیز و چشمگیر از تاریخ عرفان گنوسی باستان افکنده خواهد شد. در وضعیت فعلی، که دغدغهٔ اصلی ما محدود به اندیشه‌های عرفانی است که نویسندهٔ این آثار بوده‌اند، مجالی برای بحث پیرامون سؤالات نسبتاً پیچیده مربوط به منشأ و کیفیت تدوین این متون وجود ندارد. دیدگاه خود من در این خصوص با تفسیر بسیار محققانهٔ اودبرگ نسبتاً متفاوت است.

آنچه معروف به کتاب سوم حنوخ است و اودبرگ آن را به قرن سوم نسبت می‌دهد، به نظر من متعلق به دوره‌ای متأخرتر از کتاب هخالوت مطول است.[۲] کتاب هخالوت مطول به نوبهٔ خود پس از هخالوت مختصر که

---

۱. **«هِخالوُت رَباتی»: هیکل (هِخال)های بزرگ** در *Jellinek's Beth Ha-Midrash*, III (1855), p.83-108 گردآوری و تصحیح شده است؛ و از دست‌نوشته‌های مختلف به عنوان **«پیرقِه هِخالوت»: فصول هیکل‌ها** در S. A. Wertheimer, *Jerusolem* (1889) گردآوری شده است. هر دو متن بسیار بد تصحیح شده‌اند. بر اساس دست‌نوشته‌ها و مطالب چاپی موجود ویرایش تازه‌ای را در دست تهیه دارم. **«هِخالوُت زوطراتی»: هِیکل (هِخال)های کوچک** را همان‌طور که جلینگ پیش‌تر دریافته بود، در (پیش‌گفتار، *Beth Ha-Midrish*, IV, p.44) باید در دست‌نوشتهٔ ۱۵۲۱ عبری کتابخانه بودلیان (Bodleiana) در آکسفورد (fol. 38a-45a) موجود باشد. بخش‌هایی از آن چاپ شده است، بدون آنکه از نسخهٔ مذکور در مجموعهٔ نسخ خطی اورشلیم اطلاعی داشته باشد یعنی منتخباتی از **«مِرکاوا شِلِما»: مرکب کامل**، در (Jerusalem (1922), fol. 6a-8b). بار دیگر متذکر می‌شوم که متن بسیار پرغلط است می‌توان آن را با نسخ خطی دیگر تصحیح انتقادی کرد. اودبرگ (در مقدمه‌اش، ص۱۰۴) اشتباهاً به آن نام **هخالوت مختصر** می‌دهد که با این اشتباه نمی‌توان کاری کرد مگر با همان موارد قبلی در مجموعه‌ای به نام **منتخبات** آورده شود که متعلق به «راز سند آلفون» (Mystery of Sandalphon) از کتابی به نام **مرکاوای ربا** می‌باشد.

۲. در **هخالوت مختصر** از حنوخ ـ مططرون اصلاً نام برده نمی‌شود، در **هخالوت مطول** تنها یک‌بار از آن نام برده می‌شود، و در هیچ‌یک از قطعات قدیمی‌تر ذکری از آن به میان نمی‌آید. در واقع نظام عرفانی حاکم بر این رسائل هیچ‌جایی برای نظر او باقی نمی‌گذارد. در فصل ده کتاب حنوخ، به‌طور ماهرانه در پی آن است تا جایی برای دو مدخل ورودی به قصر هفتم پیدا کند، هرچند این کار با تأخیر انجام شد و به فقرات کهن‌تر عبادی اضافه شد. این رسائل اولیه دربردارندهٔ قطعات بسیار کهن و صحیح می‌باشد که، از حیث منشأ تدوین،

https://t.me/ketabhayemontakhabe

قدیمی‌ترین متن موجود در دسترس ماست،[1] نوشته شده است، که در آن حاخام **عقیوا** به عنوان گویندهٔ اصلی ظاهر می‌شود. رسالهٔ **هخالوت مطول** که حاخام یشمائیل گویندهٔ آن است، از چند فصل متفاوت تدوین شده است. حتی این رساله شامل مطالبی گردآوری شده، به‌ویژه فصول ۱۷ تا ۲۳، که بعضاً به قرن دوم بازمی‌گردد، است؛ اما شکل فعلی رساله که تعدادی الهامات مکاشفه‌ای نیز در آن درج شده است، نمی‌تواند پیش از قرن ششم تدوین شده باشد. به‌طور کلی می‌توان گفت که مراحل شکل‌گیری این متون در اعصار متفاوتی بوده است، گرچه ممکن است برخی از آنها در یک زمان تدوین شده باشد. مقادیر قابل توجهی از مطالب و میراث قدیمی ارزشمند در لابه‌لای این آثار به صورت آشفته وجود دارد و اشارات نسبتاً زیادی که حاکی از اندیشه‌های ظاهراً مشترک در این محافل بوده است به چشم می‌خورد که برای ما مبهم بوده و هیچ معنایی ندارند. اما آنچه اغلب توجه ما را جلب می‌کند، سیمای معنوی و اندیشهٔ دینی این گروه‌هاست، که کاملاً روشن و قابل درک است.

از کتاب **حنوخ** قدیمی‌تراند و نیز در سبک نوشته و هم موضوعات آن قابل وثوق‌تراند. اشارات به مططرون فرشته (برای اطلاع بیشتر به فصول بعدی بنگرید) از عبارات مقایسه‌ای تلمودی نیست، آنچنان که ادبرگ ظاهراً همین را می‌خواهد بگوید، بلکه درست مطلب، عکس آن است. در مسائلی که مططرون به شکل موجودی آسمانی توصیف شده است، همانند مدخل آگادا دربارهٔ «اَحِر» در رسالهٔ حگیگا و شأن مططرون به عنوان راهنمای و معلم اطفال متوفّی در بهشت در رسالهٔ (عوود ازارا (Abodah Zarah)، ۳ب) نشان از تغییر نگرش به مططرون است و این به‌وضوح نشان می‌دهد که این رسائل به دورهٔ متأخرتری از بسط عرفان مرکاوا مربوط می‌باشد.

۱. در اینجا نیز درست است که مطالبی به آغاز و پایان بخش اصلی متن قدیمی افزوده شد، با این نتیجه که سبک کهن و بسیار مشخص آن آسیب دیده است. زبان آرامی متن قدیمی و اصیل و گویش آن بابلی است. قهرمان اصلی کتاب **عقیو** است، در حالی که **هخالوت مختصر** یشمائیل را برجسته‌تر نشان می‌دهد.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

دربارهٔ این متون باید نکتهٔ مهمی را متذکر شد: مهم‌ترین این رسالات و تألیفات قدیمی، همچون **هخالوت مطول** و **هخالوت مختصر**، دقیقاً آنهایی هستند که تقریباً به‌طور کلی خالی از عنصر تفسیراند. این متون از نوع میدراش، یعنی شرح و تفسیر کتاب مقدس، نیستند، بلکه نوشته‌هایی **منحصربه‌فرد**،[1] که شاکلهٔ خاص خود را دارا هستند. این متون در اصل توصیفی از یک تجربهٔ دینی اصیل و واقعی‌اند که در پی هیچ نوع حجیتی از کتاب مقدس نیستند. به‌طور خلاصه، این متون در ردیف متون اپوکریفا و نوشته‌های مکاشفه‌ای هستند، نه در ردیف میدراش سنّتی. حقیقت آن است که مضمون اصلی این متون را شهود قلمرو ملکوتی به وجود می‌آورد که اساساً این شهود ثمرهٔ تحقق اشارات‌گذاری کتاب مقدس به صورت تجربهٔ شخصی و بی‌واسطه است؛ به همین ترتیب، محتوای مقوله‌های اصلی اندیشه‌ای که در توصیف مرکاوا می‌آید، از همان منبع کتاب مقدس گرفته شده‌اند. ولی در همهٔ این موارد، در این متون، انسان با حالت روحانی و دینی کاملاً تازه و مستقلی مواجه می‌شود. تنها استثنا، مراحل پایانی این جنبش است که، احتمالاً همزمان با افول تدریجی‌اش، این آثار و نوشته‌ها به سمت تفسیر کتاب مقدس به خاطر خود تفسیر روی می‌آورند.

توصیفات ارائه شده دربارهٔ تأمل در «جلال» خداوند و عرش الاهی واژگانی را به‌کار می‌گیرند که در طول قرن‌ها تغییر یافته است. در دورهٔ تألیف میشنا، معمولاً به نوعی مطالعهٔ متألهانهٔ جلال یا «معرفت جلال» اشاره می‌شود؛[2] ما حتی اصطلاح عجیب «استفاضهٔ جلال» را در مورد

---

1. *sui generis*

۲. (جی. حگیگا، ۲، ۱): توسفتای همین عبارت است که **در طلب جلال پدر آسمانی** مترادف با **در طلب واقعهٔ «مرکاوا» (عرش الاهی)** است. اصطلاحی که در (حگیگا، ۱۴ب) به‌کار رفته است. **«کاوُود»: جلال** به عنوان یک اصطلاح تئوسوفیانه بر کسی اطلاق می‌شود که بر عرش مرکاوا نشسته و اغلب در منابع حاخامی قرن دوم به‌کار رفته است. ببیند اثر درخشان در این موضوع: (Michael Sachs' *Kerem Hemed*, VII, p.275) و نیز: (Senior Sachs, *Ha-Tehiya*, I, 22f که عباراتی که واژهٔ **جلال** را به‌کار برده، آمده است). که **جلال**،

https://t.me/ketabhayemontakhabe

حاخام عقیوا می‌یابیم که سزاوار فیض بردن از جلال بود.[۱] بعداً، رساله‌های هخالوت معمولاً از «شهود مرکاوا»[۲] سخن می‌گویند. در این متون قلمرو عرش، مرکاوا، برای خود «تالارهایی» دارد.[۳] بعدها از «تالارها» سخن به میان می‌آید، تصویری که عموماً برای حزقیال و نویسندگان قدیمی‌تر بیگانه و ناآشناست. بر اساس روایتی اگادایی از قرن چهارم، در همان زمانی که ابراهیم اراده کرده بود فرزندش را قربانی کند، اسحاق در کوه موریا مکاشفه‌ای داشت که در آن روح او **تالارهای مرکاوا** را مشاهده کرد.[۴] تجربهٔ مکاشفه‌ای در زمان‌های مختلف به صور متنوعی توصیف شده است. در نوشته‌های اولیه، اغلب نویسندگان از نوعی «عروج به مرکاوا» سخن می‌گویند، که این تشبیهی محسوس است که برای

کسی که احترام به خالقش را دریغ می‌کند (میشنای حگیگا، فصل ۲، بند ۱)؛ بخشندهٔ غفور (سیفرا یا همان تفسیر بر لاویان عنوان یکم، فصل یکم، بند ۱۲)؛ ***احترام به جهت احیای اهل جلال*** (حگیگا، ۲ ب) دلیلی است بر یک واژه‌شناسی بسیار محدود است.

۱. (حگیگا، ۱۵ ب) ***این شیخ را به حال خویش واگذارید که شایستهٔ استفاضه از جلال من است.*** که واژهٔ ***استفاضه*** در کل این سیاق ادبی، «کلمه‌ای معین، برای ادای فرایض شرعی است». ***استفاضه*** از تاج قبلاً در کتاب آووت پدر اثر حاخام ناتان آمده بود و به معنای «بهره‌وری جادویی از اسم اعظم خداوند، یهوه (JHWH)» بوده است.

۲. نخستین‌بار در (T*osefta Megillah*, IV, E. zuckermandel, p.228) به‌کار برده شد. در رساله خطی مونیخ (مگیلا، ۲۴ب) می‌خوانیم: «***بسیاری در انتظار مکاشفهٔ جلال خداوند بودند و تمام عمر خود را در شوق وصال آن به سر بردند***». در رساله‌های هخالوت عبارت «انتظار مکاشفهٔ جلال» به جای «محل جلال» یا می‌توان واژه «محل شکوه» را یافت.

۳. در آغاز احتمالاً در کتاب (*Aggadath Shir Ha-Shirim*, Ed. Schechter, p.13) عبارت «***اتاق‌های عُلوی را به او نشان داد***» نقل شده است.

۴. شائول لیبرمان (Saul Liebermann) به این قطعه عطف توجه داد: ***به او گفتند مگر در اتاق‌های مرکاوا مشغول (به تفکر) هستی؟*** (*Midrash Tanhuma*, Ed. Buber, 1, 71a). نمود قدیمی‌تر این نگرش در آگادای مربوط به شیمعون بن عزی (Simeon ben Azzai)، دستیار عقیوا در عرفان مرکاوایی است یکی از متون قدیمی در (Levit, *Rabba Par*, XVI.94, p.4) است. در اینجا از او سؤال می‌شود که «در **مرکاوا** چه معرفتی داری؟» که در پاسخ به بررسی **ترتیبات مرکاوا** می‌پردازد، که در نسخهٔ چاپی ذکر نشده است ولی عیناً در (*Shir Ha-Shirim Rabba*, 1: 10) آمده است، چنانچه لیبرمان بر اساس نسخهٔ خطی خوب و کم‌غلط (مجموعهٔ لویت (Mss. of Levit)) آن را متذکر شده است.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

ما طبیعی به نظر می‌رسد. **هخالوت مختصر**[1] بر این «عروج» تأکید می‌کند، و همین اصطلاح در تعدادی از عبارات نامتعارف **هخالوت مطول**[2] و در مقدمه کتاب حنوخ تکرار می‌شود. اما به دلایلی که ناشناخته مانده، کل این واژگان در این فاصله دستخوش تغییر و تحول شده است، زمان دقیق این تغییر و تحول نامعلوم و احتمال می‌رود حدود سال ۵۰۰م باشد. در **هخالوت مطول**، که در تحلیل‌های ما در نهایت درجهٔ اهمیت قرار دارد، عروج رؤیایی روح به ملکوت اغلب با تعبیر «نزول بر مرکاوا» به آن اشاره می‌شود، و از آن زمان به بعد تقریباً در تمام نوشته‌های بعدی مورد اشاره است. با وجود این، از آنجا که در توصیف جزء به جزء و تفصیلی فرآیند عرفانی همواره از استعارهٔ عروج، و نه نزول، استفاده می‌شود ویژگی متناقض این اصطلاح بسیار چشمگیر است. عرفای این گروه خود را **یورده مرکاوا**[3] «نازلان بر مرکاوا» می‌نامند، (نه **ارابه‌سواران** آن‌گونه که برخی مترجمین بیان داشته‌اند)،[4] و دیگران نیز در خلال متون ادبی ادوار بعدی همین نام

---

۱. در نسخه (Ms. Oxford 1531 f.39b) مرکاوا ای کامل و در (f.6b) ***ربی عقیوا گفت در آن هنگام که به مرکاوا (عرش) صعود کردم، نشانه‌هایی در ورودی‌های آسمانی قرار دادم، بیش از آن تعدادی که در ورودی خانه‌ام می‌گذارم. در آن لحظه که به مرکاوا صعود کردم، ندایی الاهی از زیر کرسی مجلل (خدا) به گوش رسید.***

۲. نام‌های آرخون‌ها (archons) که باید در هنگام عروج آنها را شناخت (که بعداً در ابتدا ذکر می‌شود!)، بر طبق منبع (ch. XXII, ed. Jellinek III, 99) متفاوت از نام‌هایی هستند که شخص باید در هنگام نزول آنها را بشناسد.

3. *Yorde Merkabah*

۴. علی‌رغم میل باطنی باید بگویم با این تفسیر بلوخ، کینزبرگ و آبلسون موافق نیستم. در همهٔ این متون هیچ کجا اشاره‌ای وجود ندارد مبتنی بر اینکه خود عارف اهل شهود مرکاوا، گویی در ارابه نشسته و هدایت آن را به عهده دارد. بلکه این صحیح است که در مرحلهٔ صعود از طبقه ششم به طبقه هفتم آسمان، شرح مفصلی دربارهٔ طریقی وجود دارد، که در آن طریق، سالک با یک ارائه تابان و درخشان یا همان ***«قارُون شِل نُوگر»: کالسکهٔ درخشنده*** از جلوی محافظان دروازه می‌گذرد و به اعلی‌ترین طبقه عرش گام می‌نهد. اما این ارابه تکلیفی ندارد تا با مرکاوا انجام دهد. کلمهٔ **یارِد** (yarad) «نزول کردن» در این بافت نیز به‌کار نمی‌رود.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

را به آنها نسبت داده‌اند. مؤلفان هخالوت مطول به وجود این **یورده بر مرکاواها** که افرادی در یک محفل خاص و دارای سازمان‌دهی اشاره می‌کنند، و به شیوهٔ افسانه‌ای متداول آنها را با گروه یوحانان ابن‌زکای و شاگردانش یکی می‌دانند. هخالوت مطول حاوی عناصر فلسطینی و نیز بابلی است، مخصوصاً موضوع و نیز شیوهٔ نگارش فصول نخستین آن حاوی نشانه‌های آشکاری از تأثیر فلسطینی است از این‌رو، امکان دارد که تشکیلات و سازمان‌دهی این گروه‌ها در اواخر دورهٔ تلمودی (یعنی قرن چهارم یا پنجم) در سرزمین فلسطین انجام گرفته باشد. اما تنها این مسئله مسلم است که صرفاً از وجود آنها در بابل باخبر هستیم، یعنی از جایی که تمام رساله‌های عرفانی از این نوع خاص راه خود را به سوی ایتالیا و آلمان گشودند؛ همان رساله‌هایی که به شکل نسخ دست‌نویس در اواخر قرون وسطا نگارش یافت و هم‌اکنون به دست ما رسیده است.

به عبارت دیگر، ما به بررسی محافل سازمان‌یافته‌ای می‌پردازیم که سنت خاصی را پرورانده و به ارث گذاشته‌اند: مکتب عرفایی که حاضر به آشکار ساختن معرفت سرّی یا «گنوسی»شان برای عموم نیستند. این مسئله بسیار خطرناک بود که در این دورهٔ ارتدادهای فراگیر مسیحی و یهودی، تأمل عرفانیِ مبتنی بر تجربهٔ دینی شخصی در تعارض با آن یهودیت «حاخامی» قرار گیرد که به‌سرعت در طی همان عصر در حال شکل‌گیری بود.[1] هخالوت مطول با جزئیات و تفاصیل بسیار جالب نشان

---

۱. به نظر من، هیچ شکی دربارهٔ وجود عرفان گنوسی بدعت‌گرا با ویژگی ثنوی و خلاف سنت در حاشیهٔ یهودیت نمی‌توان داشت. قطعاً این عارفان گنوسی و نه عرفای یهودی-مسیحی موضوع برخی از اشارات متعدد به عنوان ***«مینیم» جمع «مین» به معنای کافر، مرتد (از ریشهٔ مانی ایران)*** یا **کافران** در ادبیات قدیمی‌تر حاخامی هستند، که از زمان انتشار کتاب **آیین گنوسی و یهودیت** (۱۸۴۸) نوشتهٔ گرتس بسیاری از محققان به تأمل و بحث و گفت‌وگو در باب آن پرداخته‌اند. مایل نیستم همانند نوشته‌هایی که به بحث دربارهٔ «أسنی‌ها» پرداخته‌اند و زمینه برای استنتاج‌های بی‌دلیل فراهم آورده‌اند، وقت صرف این

https://t.me/ketabhayemontakhabe

می‌دهد[1] که مؤلفان گمنام آنها متمایل بوده‌اند تا عرفان خود را، علی‌رغم مغایرت جزئی آن با فضای دینی جدید، در چهارچوب یهودیت هلاخایی بسط و گسترش دهند. بیش از همه، ویژگی و انگیزهٔ اصلی دینی و مؤثر در بین این محافل از منابعی سرچشمه می‌گرفت که کاملاً متفاوت با منابع یهودیت سنتی بود.

یکی از نتایج این وضعیت خاص برقراری شرایط خاصی برای ورود به محافل عرفای مرکاوا بود. منابع تلمودی پیش‌تر برخی شروط را هرچند به صورتی کلی بیان می‌کنند، که طبق آن راهیابی به معرفتِ اصول و آموزه‌های عرفانی مشروط به داشتن ویژگی‌های اخلاقی خاصی است. تنها یک «رئیس دادگاه» یا فردی که متعلق به طبقه‌ای از انسان‌هایی است که در آیهٔ (اشعیا ۳: ۳) از او نام برده شده، شایستهٔ کسب معرفت عرفانی در سنت مرکاوا است. فصل سیزدهم **هخالوت مطول**، هشت شرط اخلاقی را برای سلوک عرفانی ذکر می‌کند. در عین حال، علاوه بر این شرایط، معیارهای جسمانی را می‌یابیم که هیچ ربطی به مرتبهٔ اخلاقی یا اجتماعی مُرید ندارد؛ به‌ویژه فرد مبتدی مطابق معیارهای قیافه‌شناختی و کف‌بینی در مورد پذیرش او قضاوت می‌شد، شیوه‌ای بدیع که در قرن دوم میلادی ظاهراً همزمان با تجدید حیات قیافه‌شناسان یونانی‌مآب رونق گرفته بود.

مباحث کنم. زیرا هر فردی می‌تواند به این دسته آثار مراجعه کند آثاری همانند:

M. Friedlaender: *Der Vorchristliche Juedische Gnosticismus* (1898); *Die Religioesen Bewegungen Innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu* (1905); M. Joel, *Blicke in Die Religions Geschichte* (1880); A. Buechler (in Judaica, Festschrift Fuer Hermann Cohen, 1912); and the same in *MGWJ* vol.76 (1932), p.412-456.

۱. چشمگیرترین شاهد نگرش دقیقاً هلاخایی نویسنده در فصل ۱۸ **هخالوت مطول** ذکر شده است که توصیف بسیار مفصل راه و رسمی است که توسط آن اهل سلوک، پیر و مرشد خود نحونیا بن هقانا را از خلسهٔ خود به وضع روحی عادی فرا می‌خوانند. تقریباً، تعابیر غیر مرسوم و روش هجای کلمات در این قطعه در اصل منشأ فلسطینی دارد.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

قیافه‌شناسی[1] و کف‌بینی،[2] علاوه بر اینکه معیاری برای پذیرش مبتدیان[3] بود، در عرفان هخالوت، به‌عنوان موضوع معرفت باطنی در میان پیران طریقت نیز محسوب می‌شد. از این‌رو، تعجب‌آور نیست که تعدادی از دست‌نوشته‌ها، مقدمه‌ای در موضوع کف‌بینی داشته باشند،[4] که اتفاقاً از آنجایی که هیچ متن آشوری یا یونانی، رومی از این نوع باقی نمانده، اینها قدیمی‌ترین اسناد کف‌شناسی شناخته شده‌اند.[5] این مقدمه بر کتب هخالوت مفهوم خطوط مطلوب و نامطلوب انسان را براساس واژگانی ثابت و معین که اغلب برای ما ناشناخته و مبهم‌اند، تفسیر می‌کند. احتمالاً حق با کسی است که ظهور این معیارهای جدید را شبیه رشد عرفان نوافلاطونی در شرق در طی قرن چهارم می‌داند. (خصیصهٔ این دوره از نگاه یامبلیخوس،[6] در زندگی‌نامه‌ای که دربارهٔ فیثاغورث نوشته آن است که ورود به مکتب فیثاغورثی مشروط به داشتن ویژگی‌های قیافه‌شناختی خاصی بود البته این زندگی‌نامه پرتو قابل توجهی بر دورهٔ نگارش خود می‌افکند تا بر موضوع خود). قطعهٔ ذکر شده در بالا که در آن صوریای ملک[7] اسرار کف‌بینی و قیافه‌شناسی را به یشمائیل یکی از دو

---

1. physiognomy

2. chiromanzy

۳. این مطلب با پاسخ شریرا گائون در کتاب گنجینهٔ حاخام‌های اعظم بر رسالهٔ حگیگا، بخش پاسخ‌ها و پاسخ های گائون (Hai Gaon) در کتاب پرسش‌ها و پاسخ‌های حاخام‌های اعظم .ed) (Lyck, no.31 تأیید می‌شود.

4. Ms. *Gasanatens*, 179 f. 109; *Oxford*, 1785 f. 281; Brit. Museum 822 f. 270-273.

من قطعات دیگری از متن را در (Taylor Schechter Collection form the Geniza) در فهرست کمبریج (K1, 84) یافته‌ام.

۵. ملاحظات اف. بول (F. Boll) دربارهٔ تاریخ کف‌بینی (Chiromancy) در دورهٔ یونانی - رومی این مطلب را ثابت می‌کند. مقایسه کنید با:

Catalogus Codicum Astrologicorum, vol.VII, p.236-237.

6. Jamblichus, *De Vita Pythagorica*, ch.17.

7. Angel Suriyal

https://t.me/ketabhayemontakhabe

شخصیت اصلی رساله‌های هخالوت الهام می‌کند، عنوانی دارد که از (اشعیا ۳: ۹)[۱] گرفته شده است و آن عبارت است از: **هکارت پانیم**،[۲] یعنی شاهد صُور، و درواقع از اشاره‌ای که تلمود به این موضوع می‌کند نشان می‌دهد، بر این عبارت اشعیا ابتدا در قرن چهارم تفسیری قیافه‌شناختی صورت می‌گرفت.[۳]

۳

کسانی که آزمون و امتحان ورودی را پشت سر می‌گذاشتند، شایستهٔ «نزول» بر مرکاوا می‌شدند، که پس از امتحان‌ها و ابتلائات بسیار در طی عبور از قصرهای هفت‌گانه آسمانی به مرکاوا می‌رسند البته، پیش از آنکه از میان آسمان‌ها هدایت شوند، به رموز و شیوهٔ عمل در این سفر مطلع می‌شوند و نیز توصیف آنچه آنها در طی این سَفر مشاهده می‌کنند همه موضوع آثاری است که ما با آن سروکار داریم.

در اینجا در ابتدا ما گونه‌ای یهودی شده از اشتغالات ذهنی اصلی عرفای گنوسی و هرمسی قرن دوم و سوم را داریم: و آن عروج و تعالی روح از خاک، از میان افلاک متخاصم زمین، جایگاه فرشتگان و فرمانروایان جهان و بازگشت آن به منزلگاه الاهی‌اش یعنی مرتبهٔ «کمال» نور خداوند، بازگشتی که از نظر عارف گنوسی دالِ بر نجات و رستگاری

---

۱. «سیمای روی‌های ایشان به ضد ایشان شاهد است و مثل سدوم گناهان خود را فاش کرده آنها را مخفی نمی‌دارند» (اشعیا ۳: ۹).

2. *Hakkarath Panim*

۳. در شرحی که ابایه (Abbayi) بر (رسالهٔ یِوامِوت (Yebamoth)، ۱۲۰ الف) ارائه می‌دهد، که اصطلاح ***«هکارَت پانیم»: شناخت چهره‌ها*** در نقل‌قول شمارهٔ ۲۶ آمده است. هارکاوی (Harkavy) سندیت آن را در کتاب ذیل دنبال کرده است. (*Zikhron Larishonim*, vol.IV, p.XXVIII) البته ادله او ممکن است مورد مناقشه قرارگیرد و شاید او از یک قطعهٔ اثر کهن قیافه‌شناسی اطلاعی نداشته است.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

بود. برخی محققان این سَفر روحانی را اندیشهٔ محوری عرفان گنوسی می‌دانند.[۱] یقیناً شرح این سَفر با تمامِ تفاصیل و عناوینش، که گزارشی فوق‌العاده تأثیرگذار از آن در بخش دوم هخالوت مطول یافت می‌شود،[۲] ویژگی‌ای دارد که باید آن را گنوسی نامید.

این عروج عرفانی همراه مسبوق به اعمال زاهدانه‌ای بود که مدت آن بنا به نقلی دوازده روز و به نقلی دیگر چهل روز بود. حیّ بن شریرا،[۳] رئیس مدرسهٔ بابل در حدود سال ۱۰۰۰ میلادی، گزارشی از این اعمال ارائه می‌دهد. به نظر او «بسیاری از محققان بر این عقیده بودند که کسی که واجد بسیاری از صفاتی است که در این کتاب‌ها توصیف شد و خواهان مشاهدهٔ مراکاوا و قصرهای فرشتگان در عالم بالاست، می‌بایست از راه و رسم خاصی پیروی کند. او باید چند روز را روزه گرفته و سر خود در میان زانوها قرار داده و بسیاری از اوراد و اذکارِ [مناجات‌های] مأثوره را زمزمه کند. سپس او عوالم باطنی و تالارها را مشاهده می‌کند، چنان که گویی قصرهای هفت‌گانه را با چشم‌های خویش دیده و گویی به یک قصر پس از قصر دیگر وارد شده و آنچه را آنجاست مشاهده می‌کند».[۴] وضعیت خاص جسمانی این زاهدان نیز همانند وضع و حالت نشستنی ایلیا در هنگام عبادت در کوه کرمل است. بر اساس قضاوت از روی برخی شباهت‌های قوم‌شناختی باید گفت که این حالت جسمانی نوعی خودفراموشی عمیق است که برای ایجاد تلفیق به خود قبل از خلسه مطلوب است. دنیس توصیفی بسیار مشابه از یک خواب‌گرد چینی در

---

۱. مقایسه کنید با:
Anz, *Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus* (1897), p.9-58.

۲. به‌خصوص در فصل‌های ۱۵ تا ۲۳ در هخالوت مطول.

3. Hai ben Sherira

۴. بنگرید به: **گنجینهٔ حاخام‌های اعظم بر رسالهٔ حگیگا (ص۱۴ ب)، بخش پاسخ‌ها.**

https://t.me/ketabhayemontakhabe

عمل احضار ارواح مردگان ارائه می‌کند:[۱] «او بر روی یک صندلی کوتاه نشسته و به طرف جلو خم می‌شود، به‌گونه‌ای که سرش در میان زانوانش قرار می‌گیرد. سپس با صدایی بم سه دفعه وِردی را تکرار می‌کند؛ و آنگاه تغییر خاصی به او دست می‌دهد. در تلمود نیز می‌بینیم که این حالت در مورد خود ـ فراموشی شخصی مانند حنینابن دوسا[۲] که غرق در عبادت است، یا توبه‌کاری که خود را در محضر خداوند می‌یابد، توصیف شده است.[۳]

سرانجام، پس از این تمهیدات و در حالت جذبه سالک سفر خویش را آغاز می‌کند. **هخالوت** مطول جزئیات عروج او از میان آسمان‌های هفت‌گانه توصیف نمی‌کند، ولی سفر او را از میان کاخ‌های هفت‌گانه‌ای که در بالاترین آسمان قرار دارند، توصیف می‌کند. **آرخون‌ها**[۴] (حاکمان گنوسی) افلاک هفت‌گانه، که با آزادی روح از اسارت دنیوی‌اش مخالف می‌کنند و روح باید بر ممانعت و سد راه بودن آنها غلبه کند، در این عرفان گنوسی شاخهٔ توحیدی و یهودی شده، «دربانانی» هستند که در سمت راست و چپ ورودی تالار آسمانی گمارده شده‌اند و روح در عروج خویش باید از میان آن عبور کند. روح در هر دو حالت [از خودفراموشی و توبه] برای اینکه بتواند بدون خطر به سفرش ادامه دهد نیازمند مجوزی برای عبور است؛ یعنی مهر و نشانی سحرآمیز از یک اسم رمزی که شیاطین و فرشتگان متخاصم را وادار به گریختن می‌کند. هر مرحلهٔ تازه‌ای از عروج نیازمند مهر و نشانی تازه است که سالک آن را به «خود می‌بندد»، تا به نقل از نوشته‌ای: «به درون آتش و لهیب شعله کشانده نشود، گرداب و طوفان

---

1. Dennys, *The Folklore of China*, p.60; quoted by Otto Stoll, *Suggestion und Hypnostism Us in der Voelker Psychologie* (1904), p.49-50.
2. Hanina ben Dosa
3. Cf. *Berakhoth 34b and Abodah Zarah*, 17a.
4. *Archons*

https://t.me/ketabhayemontakhabe

آتشی که اطراف تو را فراگرفته، و مخوف و شگفت‌انگیز است».[۱] هخالوت مطول توصیفی کاملاً سخت و متکلّفانه از این آداب نیل به کمال را مطرح می‌کند.[۲] تمام مهر و نشان‌ها و نام‌های رمزی از خود مرکاوا گرفته شده، آنجا که آنها «شبیه ستون‌های آتش در اطراف عرش آتشین خالق قرار گرفته‌اند».[۳]

به خاطر حمایت و محافظت روح، در این سفر نیاز به خلق مهرهایی است که دو کار انجام دهند: یکی سپر محافظ، دیگر سلاحی سحرآمیز. شاید در آغاز سفر حفاظت سحرآمیز با مهر واحد کافی باشد، ولی به مرور زمان مشکلاتی که سالک آنها را تجربه می‌کند، به‌طور فزاینده‌ای بیشتر می‌شود. دیگر یک وِرد ساده و مختصر کافی نیست. عارف در حالی که غرق در خلسهٔ شورانگیز خویش است، نوعی حس ناکامی و سرخوردگی را تجربه می‌کند که سعی دارد با استفاده از اوراد سحرآمیز پیچیده‌تر و طولانی‌تر بر این حسّ غالب آید که این اوراد نمادهایی از مبارزهٔ طولانی‌تر و سخت‌تر برای عبور از دروازه‌های ورودی مسدودی هستند که مانع راه پیشرفت او هستند. به محض اینکه قوای معنوی و روحی عارف کاسته می‌شود، نیروی سحر افزایش می‌یابد و به‌تدریج اشارات و علایم جادویی قوت بیشتر می‌گیرند، تا اینکه در نهایت تمام صفحات مملو از واژگان سحرآمیز بی‌معنایی می‌شود که عارف توسط آنها سعی می‌کند درهای بسته را باز کند.

---

۱. بنگرید به: رسالهٔ مرکاوای کامل، (f.1b)، بخش انتهایی: «**که در آتش و شعلهٔ آن غرق نخواهم شد و در طوفان و گردباد (خشم و غضب)ی که با تو همراه است...، ای خدای مهیب و متعالی**». (در قطعه‌ای از کتابی موسوم به مرکاوا ربا).

۲. **هیکل (هخال)های بزرگ** ch.XV ll. از این‌رو سلسیوس روایت می‌کند (Origenes, *Contra Celsum*, VII, 40) اعضای فرقهٔ گنوسی معروف به اورفئوسی‌ها ناگریز بودند نام‌های «دربانان» را با زحمت حفظ کنند.

۳. **الفبای ربی عقیوا**، در (*Jollinek's Beth Ha-Midrash*, vol.III, p.25)، همچنین مقایسه کنید با ملاحظات من در:
(*Zeitschrif Fuer die Neutestamentliche Wissenschaft*, 1931, p.171-176).

https://t.me/ketabhayemontakhabe

همین واقعیت، مبین فراوانی عناصر جادویی در بسیاری از متون هخالوت است. این «صدای عرفانی»،[۱] به‌ویژه در متون ویرایش‌نشده، بارز و چشمگیر است. مثلاً، قدیمی‌ترین اسناد، یعنی هخالوت مختصر، مملو از اینهاست؛ و این مطلب نباید سبب تعجب شود، زیرا این نوع عناصر جادویی و مبهم تعلق به هستهٔ درونی نظام دینی خاص آنها دارد و بسیار بعید است چنان که پیشداوری و تعصب فکری معاصر می‌گوید افزوده‌های بعدی یا نشانه‌های انحطاط معنوی باشد. تحقیقات معاصر در مورد تاریخ تلفیق عقاید در دورهٔ هلنی هیچ تردیدی در مورد این واقعیت باقی نگذاشته است، چراکه در دست‌نوشته‌های پاپیروس دربارهٔ سحر و جادو به زبان یونانی و قبطی که در مصر و در زمان امپراطوری روم نوشته شده، نزدیک‌ترین و ماندگارترین تلفیق بین شور و اشتیاق مذهبی و جذبهٔ عرفانی با اعمال و باورهای سحرآمیز را می‌یابیم. این افزوده‌های جادویی تنها تا جایی که در مناسک جادویی عملاً ممارست می‌شد جایگاه درست و عادی خود را در این متون حفظ می‌کردند. به نظر می‌رسید که، هر اسم رمزی سپری محافظ در برابر شیاطین را فراهم می‌ساخت تا آن حدّی که دیگر نیروی جادویی کافی نبود تا بر موانعی که بر سر راه ورود به عرش مرکاوا قرار داشت غلبه کند. درواقع، این نقطهٔ پایان این جنبش است که زمانی نیرویی زنده بود، و پس از این به ادبیات محض تنزل می‌یابد. لذا نباید چندان تعجب کرد که رساله‌هایی که در اختیار ماست آشکارا بازتاب دو مرحلهٔ متفاوت است: مرحله‌ای قدیمی‌تر، که هنوز این جنبش واقعیتی زنده و لذا مُهر و نشان‌ها و نام‌های رمزی در آن جایگاه مهمی دارند؛ و مرحلهٔ دوم، که در آن روند تنزل و انحطاط شروع شده و به همین دلیل مطالعهٔ این متون مشکلاتی را به همراه دارد. در مرحلهٔ دوم

---

1. voces mysticae

https://t.me/ketabhayemontakhabe

مفاهیم جادویی دیگر نشانگر واقعیتی فراروانی[1] نیستند و به‌تدریج کنار گذاشته می‌شوند؛ بدین‌ترتیب، ادبیات مذهبی جدیدی به‌تدریج جایگزین متون قدیمی می‌شوند، که تصنعی و پرشور و تغزلی هستند، و در عین حال، عناصر اصلی عرفان مرکاوا را به‌کار می‌برد. در بحث ما، هخالوت مختصر و مطول نمایانگر مرحله اول است. مرحله دوم شامل متون متعدد میدراش ده شهید[2] و الفبای حاخام عقیوا[3] می‌شود،[4] که هر دو نوشته‌هایی هستند که به‌طور خاص در میان یهودیان قرون وسطا محبوب و پرطرفدار بودند.

خطرات عروج از میان قصرهای فلک مرکاوا بسیار فراوان است، به‌ویژه برای کسانی که بی‌هیچ آمادگی و تدارک لازم اقدام به این سفر می‌کنند، چه رسد به کسانی که شایستگی این سفر را ندارند. مخاطرات این سیر و سلوک منزل به منزل تدریجاً بیشتر می‌شود. فرشتگان و آرخون‌ها «جهت بیرون راندن» سالک و ممانعت از رسیدن به مقصود به او هجوم می‌آورند.[5] آتشی که از جسم سالک بیرون می‌جهد احتمال دارد که او را به کام خود ببلعد.[6] در کتاب عبری حنوخ گزارشی از توصیفی که راهنما و مرشد حاخام یشمائیل در مورد مسخ[7] شدن او به صورت **مططرون**[8] **ملک** ارائه می‌شود، وجود دارد، که بدن یشمائیل در مرحله‌ای از سلوک مبدل به «شعله‌های آتشین» می‌شود.

---

1. psychical
2. *Midrash of The Ten Martyrs*
3. *Alphabet of Rabbi Akiba*

۴. ما بیش از چهار متن از میدراش ده شهید یا رسالهٔ تفسیری ***«میدارش اِله اِذکرا»: تفسیری که با عنوان «اینها را ذکر می‌کنم»*** در اختیار داریم، که نمایشگر چهار مرحلهٔ دسته‌بندی رو به افزایش است. گرتس در مقاله‌ای عالمانه دربارهٔ این موضوع کوشیده است که این نظر کاملاً اشتباه را اثبات کند که الفبای حاخام عقیوا منبع اصلی ادبیات هخالوت بود. مقایسه کنید با:
MGWJ, vol.8 (1959), p.67 ff.

5. *Hagigah*, 15b: ***حتی ربی عقیوا را فرشتگان همیشه خادم می‌خواستند به کناری زنند.***

۶. **هخال‌های بزرگ**، فصل ۳، ص۴: ***و آن آتشی که از آدم سالک بیرون می‌جهد خودش را می‌سوزاند.***
ch.111, p.4: «آتشی که از سالک بیرون می‌جهد خود وی را می‌سوزاند».

7. metamorphosis
8. *Metatron*

https://t.me/ketabhayemontakhabe

براساس هخالوت مطول هر عارفی باید این استحاله را پشت سر بگذارد، اما یک تفاوت وجود دارد که اگر او از حنوخ شایستگی کمتری داشته باشد، «شعله‌های آتشین» او را در خود می‌بلعند. این استحاله، در طی اولین مرحلهٔ فرآیند مسخ عرفانی ضروری و اجتناب‌ناپذیر است. براساس قطعهٔ دیگری از **هخالوت مطول**، عارف باید بتواند «بدون دست و پایی» به صورت قائم بایستد در غیراین صورت هر دو می‌سوزند.[۱] در قطعه‌ای دیگر این ایستادن بدون پا در فضای بیکران، امری است که بسیاری از اهل خلسه آن را تجربه کرده‌اند؛ در کتاب **مکاشفه ابراهیم** به مرحله‌ای عرفانی اشاره شده که بسیار شبیه این است.[۲]

اما قابل توجه‌ترین قطعه، تفسیری است که قبلاً در **هخالوت مختصر** بر بخش مشهوری از تلمود و **توسفتا**[۳] ارائه شده است. این داستان کوتاه بخش کوچکی از رسالهٔ **حگیگای** تلمود است که به مباحث جدید عرفان اختصاص یافته است.[۴] «چهار فرد به بهشت وارد شدند: بن عَزَی،[۵] بن زوما،[۶] آحر[۷] و حاخام عقیوا.[۸] حاخام عقیوا به آنها گفت: «هنگامی که به جایگاه ظروف مرمری درخشان وارد می‌شوید، نگو: آب، آب! زیرا نوشته شده است: کسی که دروغ بگوید، از دیدهٔ من ارزش خود را از دست می‌دهد».

---

۱. در انتهای نسخهٔ (Ms. *Oxford*, 1531, f.45a) در مورد شهود نخستین راهنما و دربان درب چنین می‌آید: «هنگامی که او را دیدم، **دست هایم سوختند و بدون دست و پا ایستاده بودم**».

۲. طبع باکس (E.d. Box Chapter XVII) «آتش در آن اطراف به طرف ما هجوم آورد و صدایی در آتش برآمد... و مکان بلندی که ما یک لحظه بر روی آن ایستاده بودیم، به سوی بالا رفت. اما در مکان دیگر به سوی پایین فرود آمد».

3. *Tosefta*

4. Hagigah 14b; *Tosefta ed. Zuckermandel*, p.234. که در آن (جملهٔ) بسیار مهم موجود نیست.

5. Ben Azai

6. Ben Zoma

7. Aher

8. Rabbi Akiba

https://t.me/ketabhayemontakhabe

تفاسیر جدید بر این قطعهٔ مشهور، که صریحاً به خطری واقعی در فرآیند صعود به بهشت اشاره دارد،[۱] بسیار مبالغه‌آمیز و باورنکردنی بوده‌اند. و یقیناً در عزم و ارادهٔ خود به هر قیمتی جهت حفظ اصول و لوازم خاص عقل‌گرایی تا حد زیادی نامعقول و خلاف عقل هستند.[۲] بیان شده است که این قطعه‌ها به تأملات جهان‌شناختی پیرامون ماده نخستین اشاره دارد، تبیینی که اصلاً معقول نبوده و هیچ مدلولی در متن یا در خود موضوع آن را تأیید نمی‌کند. واقعیت این است که عرفای مرکاوای بعدی درکی کاملاً درست از این قطعه داشتند، و تفسیر آنها از این قطعه، مطلب جالبی را نشان می‌دهد که سنت عرفان و حکمت تنایی[۳] در بین آنها واقعاً زنده بود، اگرچه امکان دارد برخی جزئیات در دورهٔ بعدی به وجود آمده باشد. نقل‌قول زیر برگرفته از نسخهٔ خطی مونیخ از متون هخالوت است:[۴] «اما اگر کسی شایستهٔ آن نباشد که جمال پادشاه را ببیند، فرشتگان دربان حواس او را پریشان نموده، او را سرگشته می‌کنند. و تنها زمانی که به او گویند: «داخل شو» او وارد می‌شود، و بلافاصله به او فشار می‌آورند و به

---

۱. «بهشت» آنگونه که جوئل (Joel) خاطرنشان کرده به دلیل درخت معرفت می‌توانند واقعاً استعاره‌ای تلمودی برای معرفت باشد. بنگرید به:
Manuel Joel, *Blicke in die Religions Geschichte*, I (1880), p.163; Origen, *Contra Celsum*, vol.VI, p.33. (اوریجن در این کتاب اظهار می‌دارد که همین استعاره توسط فرقهٔ کنونی اورفیت‌ها استفاده می‌شود).

2. Joal. loc. cit. Graetz, *Gnosticismus und Jvdontum*, p.94-95 (1846).

و تفاسیر مشابه توسط نویسندگان دیگر.

Bacher, *Aggada der Tanaiten* , vol. I, 2nd edition, p. 333.

3. Tannaitic

۴. در نسخه خطی (Ms. *Munich*, 22f, 162b) جزئیات تفاسیر مذکور در **هخال‌های کوچک** آمده، البته پیش از این های ـ گائون آن را در همان مآخذ، فصل ۱۹ نقل کرده است، قطعهٔ فوق ترجمهٔ این متن عبری است: (۱) ...***اگر چنین باشد، ندای الهی از هخال هفتم خارج شده و جارچی از حضورت (از حضورش؟) بیرون آمده و بر کرنا می‌دمد و غرش می‌کند که به آنها (فرشتگان ضارب) بگوید: خوب گفتید، مطمئناً او از نسل بوسندگان گوساله (طلایی) است و لایق دیدن جمال پادشاه نیست....***

https://t.me/ketabhayemontakhabe

درون جریان گدازه‌های آتشین پرت می‌کنند. و در دروازهٔ قصر ششم به نظر می‌رسد که گویی صدها هزار و میلیون‌ها امواج آب به طرف او یورش می‌برند، و با وجود این یک قطره آب هم وجود ندارد، و تنها درخشش احجار و الواح مرمرین است که این قصر با آنها سنگ‌فرش شده است. اما او در مقابل فرشتگان می‌ایستد و زمانی که می‌پرسد: «منظور از این آب‌ها چیست؟» فرشتگان او را سنگسار کرده و می‌گویند: «بدبخت، آیا آن را با چشمان خود نمی‌بینی؟ احتمالاً تو از فرزندان کسانی هستی که گوساله طلا را بوسیدند، و شایستهٔ آن نیستی که جمال پادشاه را مشاهده کنی؟... و او بازنمی‌گردد تا اینکه آنها با میله‌های آهنی به سر او زده و مجروحش می‌کنند. و این نشانه‌ای برای همهٔ زمان‌ها خواهد بود که سالکان در دروازهٔ قصر ششم دچار خطا نشوند و درخشش ملکوتی این الواح را دیده و در مورد آنها سؤال نکنند و الواح درخشان را به جای آب نگیرند، تا شاید خود را به خطر نیندازند».

ترجمهٔ متن چنین است که دیدید. اعتبار اصل داستان، یعنی مکاشفهٔ آب، شدیداً نیاز به دلیل دارد. هیچ‌چیز بعیدتر از آن نیست که آن را تفسیری **بعد از وقوع**[1] بر قطعه‌ای از تلمود بدانیم؛ هیچ دلیلی وجود ندارد که شک کنیم، موضوع این حکایت خطرات صعود در تجربهٔ عرفانی نیست.[2] خطراتی شبیه این در متن نیایش میترا[3] که در دست‌نوشتهٔ پاپیروس بسیار شگفت‌انگیز پاریس وجود دارد، توصیف شده است.[4] در آن دست‌نوشته توصیف عروج عرفانی از حیث جزئیات و فضای حکایت شباهت‌های بسیاری با گزارشی که در **هخالوت مطول** ارائه شده است، دارد.

---

1. *post festum*
2. M. Ninck, *die Bedeutung Des Wassers im Kult und Leben der Alten* (1921), p.112-117.
   چندین مثال از این واقعیت که در حالت جذبه احساس رفتن در زیر آب یا غرق شدن در گرداب ممکن است را ذکر می‌کند.
3. *Liturgy of Mithras*
4. Cf. *Papyri Graecae Magicae*, ed. Preisendas, I (1928), p.92-96. and Albrecht Dieterich, Eine Mithraslithurgic, 3rd ed. (1923).

https://t.me/ketabhayemontakhabe

در هخالوت مطول، توصیفات واضح و روشنی، مخصوصاً در مورد مراحل آخر عروج، یعنی عبور از میان تالارهای ششم و هفتم، ارائه شده است. اگرچه، این توصیفات شکل یکسانی ندارند، ولی بیشتر به نظر می‌رسد که مجموعه‌ای از اسناد و سنت‌های مختلف پیرامون تجربه‌های عرفانی مرکاوا بوده‌اند. گفتگوی میان سالک و دربانان تالار ششم، یعنی دو فرمانروای دومیئل[1] و کصسبیئل،[2] که بسیار مفصل است، بی‌گمان به همان دورهٔ اولیه مربوط است. یکی از ویژگی‌های غیرمنتظرهٔ این گفت‌وگوها، ارجاع عبارات این متون به مبادی تعابیر ثابت یونانی است که تدوین‌کنندگان بابلی استطاعت فهم این متون را نداشتند و ظاهراً آن را اسمای جادویی الوهیت می‌دانستند.[3] این واقعیت که عرفای نخستین

---

1. Domiel
2. Katspiel

۳. نخستین فردی که عنصر یونانی را در قطعه‌ای مهم از هخالوت مطول تشخیص داد، ام. شواب (M. Schwab) در مقدمه‌اش در کتابش: ,(Vocabulaire de I 'Ange' lologie (1897*) p.13) بود. در عین حال ترجمه و تحقیق او از تنها تفسیر عبری بر جای‌مانده کاملاً تصنعی بود. در ترجمهٔ عبارتی از او، در دومیئل (Domeil) بیش از آنکه محافظ دروازهٔ جهنم در رسائل **هخالوت** باشد دربان مدخل ورودی به تالار ششم در آسمان هفتم است. ترجمهٔ درست متن را دوست من، یوحنا لوی، در ,(*Johanah Lewy, Tarbiz*, vol.XII (1941) p.164) بیان کرده است. دومیئل به عارف یا سالک می‌گوید: *αριθηω ηΜεραω* (یا برای درستی متن بهتر است *τυ ξηω* بخوانیم) که به جای کلمهٔ نامفهوم باید کلمه دیگری قرار داد تا متن صحیح باشد. در آن صورت عبارت چنین است: «روز گشایش و نجات، بهترین روز، رحمت و محبت خویش را به من نشان بده، رحمت بر تو باد!»، در نتیجه بعد از آنکه آن نشانه را دومیئل دید، او را در فهرست مقربان قرار می‌دهد و در کنار او در حجر مقدس می‌نشیند (ch.XIX, end) چنین تأثیراتی از قواعد یونانی در پنج جای دیگر از **هخال‌های بزرگ** نیز قابل توجه است. دومیئل، اصطلاح خطیر دیگری را به کار می‌برد که احتمالاً اشاره به عناصر اربعه است. بخش ششم فصل هجده، بعد از اولین تذکر دومیئل که مهر را نشان می‌دهد، می‌پرسد: «آیا او دومیئل را صدا زد؟ آیا او **قهرمان زمین** نیست؟» این تعبیر لوی (Lewy) که آن را صحیح می‌پنداریم، تنها تفسیر صحیح اسمای یونانی از عناصر اربعه: **نار** (∝ήρ)، **هوا** (ή)، *آب* (Ū8ωρ)، **خاک** (πŪρ) است. که **قادر مقتدر**، اصطلاح فلسطینی دقیقی برای ***«آویر»: هوا است*** چنان که شائول لیبرمان در (تلمود ۱: ۲۲۱) آن را نشان داده است. از این‌رو در (Ms. Of the JThs in New York) به جای «قلزم» برای «ماء» صور گوناگون «آب» است.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

مرکاوا در فلسطین، به‌کار بردن اصطلاحات و تعبیرهای خاص یونانی را برای برخی مناسبت‌ها تجویز می‌کردند، درخور توجه خاص است. به‌سختی می‌توان گفت که آیا این مسئله نشانگر نفوذ ملموس دین هلنی است یا اینکه کاربرد واژگان یونانی توسط عرفای یهودیِ آرامی‌زبان صرفاً شبیه تمایل به استفاده از تعابیر عبری یا شبه‌عبری خاصّ محافل یونانی‌زبان است که به تدوین دست‌نوشته‌های پاپیروس سحرآمیز مصری همت گماشتند.

ایدهٔ آسمان‌های هفت‌گانه یقیناً بسیار قدیمی است، آسمان‌هایی که روح، پس از مرگ یا در حالت خلسه زمانی که جسم هنوز زنده است، از میان آنها به جایگاه اصلی خود عروج می‌کند. این مطلب، پیش از این نیز به شکل مبهم و تا حدودی تحریف شده در اپوکریفای قدیمی یعنی کتاب چهارم عزرا[1] و کتاب عروج اشعیا،[2] که بر اساس یک متن یهودی است، یافت می‌شود.[3] به همین ترتیب، نقل‌قول‌های قدیمی تلمود از آسمان‌های هفت‌گانه، نام آنها و محتوای آنها، گرچه در ظاهر صرفاً کیهان‌شناختی است، ولی یقیناً عروج به عرش ملکوت در آسمان هفتم را مفروض می‌گیرد.[4] از مکتب عرفای مرکاوا در دورهٔ بعد یعنی دورهٔ میشنا، چنین توصیفاتی در مورد آسمان‌های هفت‌گانه، و نیز فهرستی از نام‌های حاکمان آنها نیز به دست ما رسیده است. دقیقاً همین دوره است که ما هنوز آموزه‌ای کاملاً باطنی می‌یابیم. از این باب، برای مثال، در کتاب

---

1. *Fourth Book of Ezra* 2. *Ascension of Isaiah*

۳. ج. ه. باکس در مقدمه‌اش بر ترجمهٔ ر. ه. چارلز از کتاب عروج اشعیا (۱۹۱۹)، ص ۲۲ به‌درستی بر این نکته در (in 4 Ezra, VII, 90-98) تأکید کرده است. ما توصیفی از هفت «طریق» یا مرحله می‌یابیم که به ارواح پس از مرگ اختصاص دارد.

4. *Hagigah*, 12b (به پیروی از روایتی که تاریخ آن به قرن سوم میلادی باز می‌گردد).

https://t.me/ketabhayemontakhabe

مکاشفات حزقیال که اخیراً شناخته شده است،[1] حزقیال آسمان‌های هفت‌گانه را با هفت مرکاوای مربوط به آنها مشاهده می‌کند که در آب‌های رودخانه **خابور**[2] منعکس شده است. این شکل مکاشفه دربارهٔ مرکاواهای هفت‌گانه که متناظر با آسمان‌های هفت‌گانه است، هنوز هیچ ذکری از «هخالوت» یا تالارها را به میان نیاورده است. شاید هر دو تصوّر برای گروه‌ها یا نحله‌های مختلف آن دوره شناخته شده بود. به هر حال، تصور دوم یعنی هخالوت‌ها به‌تدریج به تصور غالب تبدیل شد.

۴

این نگرش دربارهٔ هفت هخالوت، مفهوم کیهان‌شناختی قدیمی دربارهٔ ساختار هستی که در طی عروج، مکشوف می‌شود را به نوعی توصیف از سلسله‌مراتب الاهی تغییر می‌دهد: سالک در جستجوی خدا، مانند زائر بارگاه الاهی باید از میان راهروهای طولانی و تالارهای شکوهمند عبور کند. به نظر من، این تحول نگرش در این موضوع خاص، همانند دیگر مسائل مهم نظام عرفانی به مبادی تجربهٔ دینی این عرفا مربوط است، یعنی، موضوع بااهمیت و سرنوشت‌سازی که آنها خداوند را به عنوان پادشاه در نظر گرفتند. ما در اینجا با عرفانی سروکار داریم که به **آفرینش کیهان**[3] توجه دارد و در قالب یهودیت درآمده و موضوعش پادشاهی الاهی (سلطنت و بارگاه الاهی) است. این شکل از پرستش عاشقانه

---

۱. رؤیاهای حزقیال چاپ یعقوب مان (Jacob Mann) در مجموعه رساله‌های امیدوار به حکمت اسرائیل، ۱۹۲۱، ج۵، ص ۲۵۶-۲۶۴؛ پرزندانز در *Papyri Graecae magicae*, vol.II (1931), p.160) توصیفی از این وضعیت از قرن پنجم به چاپ رسانده است که ظاهراً بازتاب افکار یک یهودی است. در اینجا ما همان اسامی آسمان‌های شش‌گانه و ملائکه را می‌یابیم.

2. *Chebar*

3. *cosmocratorial*

https://t.me/ketabhayemontakhabe

[عرفان] کیهان‌آفرینی در جایگاه اول قرار می‌گیرد، و **عرفان کیهان‌شناختی**[1] به نوشته‌های مربوط به خلقت جهان و تفاسیر در باب **مَعَسِه برشیت**[2] مربوط می‌شود. بی‌دلیل نیست که، گِرِتس اعتقاد دینی عارف مرکاوا را «پادشاه‌انگارانه»[3] می‌داند [یعنی اعتقاد به حضور خدا که همان پادشاهی است در مرکاوا].

این نکته نیاز به قدری توضیح دارد، زیرا شکاف بزرگ میان «عرفان گنوسی هخالوت» و «عرفان عرفای یونانی‌مآب» را روشن می‌سازد. میان این دو شباهت‌های بسیاری وجود دارد، ولی تفاوتی اساسی در تصوّری که از خدا دارند، وجود دارد. در هخالوت، خدا فراتر از هر پادشاهی، یا به‌طور دقیق‌تر بگوییم، فراتر از هر پادشاه مقدس ستایش می‌شود. این تصور از خدا بازتاب تحولی در آگاهی دینی نه فقط عارفان بلکه همهٔ یهودیان است، که دربارهٔ آن شواهد مستندی در نیایش‌های آن دوره وجود دارد. جنبه‌هایی از خدا که در واقع برای احساس دینی مردم این دوره مطرح بوده است عبارتند از شکوه و عظمت بارگاه الاهی که هاله‌ای از تعالی و ابهت او را فراگرفته است.

از سوی دیگر، هیچ نوع گرایشی به جنبهٔ «حضور مطلق الاهی» وجود ندارد. ج. آبلسون[4] در مقاله‌ای معروف به «حضور مطلق خدا در ادبیات حاخامی»، بررسی ارزشمندی دربارهٔ فهم این موضوع کرده است. در آنجا تحلیل فوق‌العاده دقیق و کاملی دربارهٔ نظریهٔ **شخینا**،[5] یعنی حضور مطلق خدا یا حضور باطنی خدا در جهان، در ادبیات آگادایی ارائه داده

---

1. *cosmologicol mysticism*
2. *Maaseh Bereshith*
۳. واژهٔ (basileomorphism) به معنای «اعتقاد به حضور خدا که همان پادشاه باشد در مرکاوا»، البته واژهٔ morphism به معنای ویژگی چیزی را داشتن و basil به معنای پادشاه، ریحان؛ پس کل کلمه به معنای «ریحان‌وارگی، شاه‌انگارانه» است.
4. J. Abelson
5. *Shekhinah*

https://t.me/ketabhayemontakhabe

است. او به نحوی کاملاً درست بر رابطهٔ میان این مفاهیم آگادایی و برخی مفاهیم و تصورات عرفانی که در بسط و گسترش بعدی عرفان یهود نقشی را ایفا کرده‌اند، تأکید کرده است.[۱] اما عرفان مرکاوایی که ما در اینجا به بررسی آن می‌پردازیم، نظریهٔ شخینا و «حضور مطلق الاهی» به‌طور خاص به هیچ‌وجه نقشی ندارند. تنها عبارت **هخالوت مطول** که می‌تواند به عنوان دلیلی بر وجود چنین مفاهیمی اقامه شود مبتنی بر یک متن کاملاً تحریف شده می‌باشد.[۲] واقعیت این است که درک حقیقی و از خود برآمدهٔ عارف مرکاوا هیچ‌چیز در مورد حضور مطلق الاهی نمی‌یابد؛ شکاف عمیق میان روح سالک و خدا، که در مقام پادشاه بر روی عرش خود نشسته، حتی در اوج جذبهٔ عرفانی قابل رفع نیست. از نظر عارف نه تنها نمی‌توان درکی از حضور مطلق الاهی داشت، بلکه تقریباً عشق به خداوند نیز وجود ندارد. آنچه که از عشق میان عارف یهود و خدایش در نوشته‌ها وجود دارد متعلّق به دوره‌ای بسیار متأخرتر است و ربطی به موضوع فعلی ما ندارد. جذبه و وجد و شور سالک وجود داشته است، که احتمالاً این تجربهٔ باطنی منشأ الهام دینی داشته است، ولی هیچ نشانی از اتحاد عرفانی میان روح سالک و خدا نمی‌یابیم. در سراسر این دوره، آگاهی سراسر مبالغه‌آمیزی از «غیریّت»[۳] خداوند باقی ماند، که هویت و فردیت عارف را حتی در اوج جذبهٔ شورانگیز محو نمی‌سازد. خالق و مخلوق جدا و مجزا می‌مانند، و هیچ تلاشی نمی‌شود تا شکاف میان آنها رفع شده یا این تمایز از بین رود. عارفی که در جذبهٔ خود از میان تمام

---

۱. آبلسون در کتابش (که در ۱۹۱۲ انتشار یافت) به مفاهیم قبالایی شخینا (Shekhinah) توجهی نکرد.

۲. Odebery, *3 Enoch Introduction*, p.106. نقلی از هخالوت مطول را نقل می‌کند (در فصل ۲۶، ***هخال‌های بزرگ***). اما قرائت درست آن از فصل ۹ است که: «***تو در قلب انسان ساکن هستی***». (Ms. David Kavfman,238 in Budapest and Ms. New York JThs, 828)

3. otherness

https://t.me/ketabhayemontakhabe

دروازه‌ها عبور کرده، و با تمام خطرات مقابله کرده است، و در برابر عرش الاهی قرار می‌گیرد؛ درنهایت او فقط می‌بیند و می‌شنود و این همهٔ آن چیزی است که او تجربه می‌کند و بدان نایل می‌آید. تأکید زیادی بر شأن شاهانهٔ خداوند است، نه شأن خالقیتش، هرچند این دو شأن به هم وابسته‌اند، و چنان که خواهیم دید شأن دوم حتی از نگاه برخی عارفان به جنبهٔ غالب و اصلی تبدیل شده است. درست، رموز خلقت و رابطهٔ پنهانی میان موجودات عالم از جمله معماهایی است که حل آنها برای نویسندگان رساله‌های **هخالوت** بسیار جالب و مهم بوده است که در توصیف مکاشفهٔ مرکاوا اشاراتی به آنها شده است. از این‌رو، **هخالوت مطول** وعدهٔ کشف «اسرار و رموز شگفت‌انگیز این ساختار را می‌دهد. ساختاری که کمال و سیر عالم و اسرار زنجیرهٔ آسمان و زمین مبتنی بر آن است، زنجیره‌ای که تمام حلقه‌های عالم و حلقه‌های بلندی‌های آسمانی در طول آن به هم پیوند خورده و بر یکدیگر دوخته شده، محکم و سفت گشته و آویخته شده است».[۱] اما این وعده تحقق نمی‌پذیرد و این رموز آشکار نمی‌گردد. در عوض، نه تنها به ذکر جلال خدا و تجربهٔ «یورده مرکاوا» که تمام چیزهای دیگر را تحت‌الشعاع قرار داده است، اکتفا نمی‌شود بلکه به تفصیل زیاد و تقریباً تا حد افراط به توصیف آن پرداخته می‌شود.

نام‌هایی که بر خدا اطلاق می‌شود عجیب و گاهی مبهم است مثلاً، پادشاهی که با جلالش در تخت سلطنت جلوس می‌کند. یا نام‌هایی[۲]

---

۱. ما در ***هخال‌های بزرگ***، فصل ۱۴، و در ***تفسیر میشنایی دربارهٔ «مَعَسِه بِرِشیت»***، با کوشش‌هایی برای ارائه توصیف دقیق‌تری از این «تقاطع» هفت آسمان و هفت زمین مواجه می‌شویم.

۲. ***زَهَرریئِل*** که به صورت کاملاً تحریف یافته در **هخالوت مطول** بسیار معمول است (تصحیح شدهٔ ***زِوودیئِل*** و ***زِووریئِل***)، ***اَختَریئِل*** پیش از این در رسالهٔ (براخوت، ۷ الف) ذکر شده است. **آدیریرون** در رسالهٔ **هخال‌های کوچک** ذکر شده است. (Lesser Hekhaloth, Ms. Munich, 22f, p.1630) همه معانی آنها ابهام دارند. البته این قاعدهٔ کلی اسمای عرفانی نظیر ***خدای خالق اسرائیل*** است.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

همچون **زوهرائیل**،[۱] **آدیریرون**،[۲] **آخترئیل**،[۳] **توتروسیاه**[۴] (یا تتراسیه،[۵] یعنی تترا یا چهار حروفی بودن نام خدا، ی‌ه‌و‌ه[۶]) را می‌یابیم، نام‌هایی که شاید از نظر عارفان دالّ بر ابعاد مختلفِ جلال و عظمت خدا باشد. در این زمینه شایان ذکر است که ویژگی اصلی این شکل از عرفان، که همان تأکید بر قدرت و جبروت خداوند است، راه را برای تحول عرفان به سحر و جادو هموار می‌سازد. در اینجا، خود استاد صاحب «اسماء» سرّی به همان صورتی که در انواع شیوه‌های جادویی و سحرآمیز توصیف می‌شود و این آثار مملو از آن است، اقدام به قدرت‌نمایی خاصی می‌کند. زبان جادوگر با زبان عارف مرکاوا همسان و مطابق است. زبان هر دو در سیطرهٔ صفات قدرت و عظمت هستند، نه عشق یا لطف. ویژگی کلی دیدگاه این مؤمنان این است که جادوگر در استدعا از «محضر پادشاه الاهی» قوای الاهی را به‌عنوان «شاه‌زادگان عظمت، خشیت و ابهت» فرا می‌خواند.[۷] عظمت، خشیت و ابهت در واقع واژگان کلیدی برای این «نحوهٔ عبور»[۸] دینی هستند.

۵

مهم‌ترین منابع برای فهم این وضعیت دینی یقیناً نیایش‌ها و مناجات‌های مذهبی بسیار متنوعی است که در رساله‌های هخالوت محفوظ

---

1. *Zohorariel*
2. *Addiriron*
3. *Akhtariel*
4. *Totrossiyah*
5. Tetressiyah

۶. **طوطرِسیا** یا **طَطرِسیا** در متون هخالوت بسیار معمول است و دقیقاً با نام‌هایی مثل Αρθαοιαω در پاپیروس‌های جادویی ب[illegible]ی مطابقت دارد. جادوگر یونانی کلمهٔ عربی «اَربَعَت»: **چهار(گانه)** را به‌کار می‌برد، [illegible] حالی که عارف یهودی از واژهٔ یونانی τετραχ «تترا» استفاده می‌کند، مشابه گرایش به کاربرد اوراد یونانی که در یادداشت‌های قبلی به آن اشاره کردیم.

7. Cf. مرکاوای کامل, 1b, قوای اعظم، عظمت و خشیت.
8. open sesam

https://t.me/ketabhayemontakhabe

مانده است.[1] سنت، آنها را به وحی و الهام نسبت می‌دهد، زیرا براساس نظر عرفا، آنها چیزی نیستند جز مناجات‌های مذهبی که توسط فرشتگان و حتی خود عرش در مدح و ستایش خداوند خوانده شده است. در فصل چهارم کتاب **هخالوت مطول** که این سرودهای مذهبی در آن جایگاه مهمی دارد، گزارشی می‌یابیم که چگونه به حاخام عقیوا زائر عارف ژرف‌بین مرکاوا الهام شد تا این مناجات‌ها را در همان عرش عظمتی که روح او در برابر آن قرار گرفته بود بشنود. برعکس، نیایش با این مناجات‌ها زمینه‌ساز حالت جذبه و خلسه می‌شود و سالک را در طی سفرش به هنگام عبور از میان دروازه‌های گوناگون همراهی می‌کند. برخی از این مناجات‌ها صرفاً استدعا و التماس از خداست؛ برخی دیگر به شکل گفت‌وگو میان خدا و ساکنان آسمانی، و توصیفاتی از سفیروت مرکاوا است. جست‌وجو دربارهٔ آموزه‌های دینی معیّن، بدون سخن گفتن از نمادهای عرفانی در این مناجات‌ها بیهوده است. مناجات‌های مذهبی که متعلق به قدیمی‌ترین دورهٔ شعر کنیسه‌ای، یا به اصطلاح **پیوت**[2] است علی‌رغم آنکه این مناجات‌ها اغلب فاقد معنای محصلی هستند ولی، تأثیر عمیقی به جا می‌گذارند که تعجب‌آور است.

ردولف اُتو در کتاب مشهورش تحت عنوان **مفهوم امر قدسی**، میان جلال صرفاً عقلانی خدا، که در آن هر چیزی روشن، مشخص، مأنوس و قابل فهم است، و جلالی که عناصر غیرعقلانی را تحریک می‌کند، یا به اصطلاح او «ذات قدسی» تفاوت می‌گذارد. اُتو در تلاش است این جلال را در قالب واژگان «عظمت اسرارآمیز»،[3] یعنی سرّ مهیب و شگفت‌انگیزی که جلال و عظمت خداوند را احاطه کرده، بازآفرینی کند.

---

۱. به‌خصوص مقایسه کنید با ***هخال‌های بزرگ*** فصل‌های ۳ـ۴، ۷ـ۱۰، ۲۴ـ۲۶ و ادعیه و نیایش‌هایی که در پایان ***کتاب «رازیئِل»***، آمستردام (۱۷۰۱)، باب‌های ۳۷ـ۴۰. به علاوه مطالب چاپ نشده بسیاری از این نوع وجود دارد.

2. *Piyut*

3. mysterium tremendum

https://t.me/ketabhayemontakhabe

اُتو سرودهایی از این نوع دوم را «مناجات‌های روحانی» نامیده است.[۱] نه تنها مناجات‌های عرفا، بلکه مراسم نیایش یهودی تعداد زیادی از این سرودها را دربر دارند؛ و خود اُتو برخی از مهم‌ترین مثال‌های خویش را از آیین نیایش یهودی گرفته است. در کتاب‌های هخالوت گویی ما گنجینه‌ای غنی از این سرودهای روحانی را در اختیار داریم.

اعتلای فوق‌العادهٔ سبک این مناجات‌ها، و پرطمطراقی عبارات شکوهمند آنها، تناقض بنیادین این مناجات‌ها را نشان می‌دهد: اوجِ رفعت و اعتلایی که عارف در پی بیان عظمت بینش خود می‌تواند به آنَ دست یابد حیرت فوق‌العاده و نیز احساس هیچ بودن است. فیلیپ بلوخ، که اولین کسی بود که عمیقاً تحت تأثیر موضوع و محتوای این سرودهای مذهبی قرار گرفت، از «فراوانی واژگان همسان و صرفاً زایدی که به هیچ‌وجه کمکی به فرآیند تفکر نمی‌کند، بلکه صرفاً بازتاب تلاش عاطفی است» سخن گفت.[۲] اما در عین حال او خود از تأثیر سحرآمیز این مناجات‌ها مطلع بود که با آنکه فاقد معنا بودند حالت رقت‌انگیز و دلسوزانهٔ کسانی که، مثلاً در روز کفاره هنگام قرائت سرودها با شور و اشتیاق، مشغول عبادتند را از خود به نمایش می‌گذارد.[۳] شاید مشهورترین نمونه از این نوع، مناجات **هاآدرت وِهاامونا**[۴] باشد که به شکل‌های گوناگون در **هخالوت مطول** یافت می‌شود و شامل مناجات‌های مختص به «اعیاد و مناسک بزرگ»[۵] است. با وجود این، شارحان قرون وسطا به عنوان «راز و نیاز فرشتگان»[۶] به آن اشاره می‌کردند. احتمال دارد

---

1. Rudolf Otto, *The Idea of The Holy*, translated by John W. Harvey (1923), ch.VI.
2. C.F Philipp Bloch, in *MGWJ*, vol.37 (1893), p.259.
3. Lo. cit, p.306.
4. *Haadereth Vehaemunah Lehay Olamim*
5. high holidays

۶. الیعاذر اهل و رمز آن را **سرود فرشتگان** می‌نامد (در تفسیر NaftaliTreves' بر کتاب صلاة (Thiengen 1560)).

https://t.me/ketabhayemontakhabe

که پارسایی و اخلاص لازمهٔ زمزمه‌کنندگان این نیایش بوده است. اما، تشریفات و مراسم ظاهری ضرورت چندانی نداشته است، زیرا قدرت تأثیر این سرودهای فوق‌العاده پرابهت و عظمت بوده است و با آنکه غیرقابل فهم بودند، در عین حال به خاطر سرشت قداست‌آمیز آنها، می‌توان تا امروز تلاوت و تأثیر آنها را در هر کنیسه‌ای شاهد بود. عجیب نیست که این سرود مذهبی تا به امروز توسط بسیاری از یهودیان حسیدی هر شنبه در بین ادعیهٔ صبحگاهی قرائت می‌شود. قطعهٔ زیر ترجمه‌ای تقریبی از این متن است، که کاملاً آمیزه‌ای از ستایش‌های خداوند و ذکر صفاتی است که «متعلق به اوست که حیات جاودانه دارد»:[۱]

تعالی و وفاداری ـ از آن اوست که حیات جاودانه دارد.
درک و رحمت ـ از آن اوست که حیات جاودانه دارد.
شکوه و بزرگی ـ از آن اوست که حیات جاودانه دارد.
شناخت و بیان ـ از آن اوست که حیات جاودانه دارد.
جلال و جبروت ـ از آن اوست که حیات جاودانه دارد.
تدبیر و قدرت ـ از آن اوست که حیات جاودانه دارد.
درخشش و تابناکی ـ از آن اوست که حیات جاودانه دارد.
لطف و خیرخواهی ـ از آن اوست که حیات جاودانه دارد.
پاکی و خوبی ـ از آن اوست که حیات جاودانه دارد.
وحدانیت و شرافت ـ از آن اوست که حیات جاودانه دارد.
سلطنت و عظمت ـ از آن اوست که حیات جاودانه دارد.
حکم و عمل ـ از آن اوست که حیات جاودانه دارد.
فرمانروایی و حکومت ـ از آن اوست که حیات جاودانه دارد.

---

۱. **هخال‌های بزرگ**، فصل ۲۶، که در چند جا بر طبق قرائت بهتر در این دست‌نوشته اصلاح شده است.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

زینت و دوام ـ از آن اوست که حیات جاودانه دارد.
راز و خردمندی ـ از آن اوست که حیات جاودانه دارد.
قدرت و ملایمت ـ از آن اوست که حیات جاودانه دارد.
شوکت و شگفتی ـ از آن اوست که حیات جاودانه دارد.
صداقت و شرافت ـ از آن اوست که حیات جاودانه دارد.
توسل و تقدس ـ از آن اوست که حیات جاودانه دارد.
شادمانی و مغنی ـ از آن اوست که حیات جاودانه دارد.
ستایش و جلال ـ از آن اوست که حیات جاودانه دارد.

این نیایش ـ به زبان اصلی‌اش ـ نمونه‌ای قدیمی از یک مناجات الفبایی است که ذهن انسان مؤمن را لبریز از مفاهیم عالی می‌کند که در بیانی شکوهمند پوشیده شده است؛ یک واژگان خاص چندان مورد توجه نیست. باز به نقل از بلوخ: جلال خدا از این مناجات مذهبی نیست، که یا شگفتی‌های خلقت را به عنوان دلیلی بر عظمت و شکوه خالق توصیف می‌کند، و یا بر عنصر لطف و هدایت الاهی به مثابهٔ نوری تابان در تاریخ بنی‌اسرائیل که بر خردمندی و خیرخواهی مشیت الاهی پرتو می‌افکند، تأکید می‌کند؛ بلکه این تجلیل صرفاً ستایش خدا است، و این ستایش چندان تکرار و زیاد می‌شود که گویی خطر فراموشی برخی از این عبارات حاکی از احترام و تجلیل تقدیم به خدا وجود داشته است.[1]

قطعهٔ دیگری از یک مناجات خطاب به «ادونا، زوهرائیل یا همان خدای اسرائیل» در هخالوت مطول به صورت زیر بیان می‌شود:[2]

عرش او در برابر او می‌درخشد و بارگاه او مملو از عظمت و مجد و جلال است.

پادشاهی او برازنده است و عظمت او مایهٔ زینت اوست.

---

1. Bloch, loc, cit. p.259.

۲. **هخال‌های بزرگ**، فصل ۲۴.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

بندگانش در پیشگاه او راز و نیاز می‌کنند و قدرت شگفتی‌هایش را اظهار می‌کنند،

او پادشاه پادشاهان و سرور سروران،

در صفوف تاج‌داران و پادشاهان شکوهمند احاطه شده است.

با پرتوی از شعاع نورش آسمان را درنوردیده و درخشندگی جلالش از اوج بلندی‌ها می‌تابد. از اعماق دهان او شعله فوران می‌کند و افلاک از هیکل او صادر می‌شود.

تقریباً تمام مناجات‌های رساله‌های **هخالوت**، به‌ویژه مناجات‌هایی که متنشان سالم و دست‌نخورده محفوظ مانده است، آهنگی شبیه آهنگ حرکت یک چرخ لنگر عظیم را به یاد می‌آورد. این سرودها در آهنگی مکرر پی‌درپی می‌آیند، و در خلال آنها، با ذکر اوصاف خیره‌کننده و باشکوه و پی‌درپی بیشتر و بیشتر می‌شود، از خداوند درخواست‌ها می‌شود. هر یک از این صفات ذکر شده قدرت پرطمطراق حاکم بر جهان را تأیید و تقویت می‌کند. آهنگ یکنواخت آنها، که تقریباً همهٔ آنها مصرع‌های چهارکلمه‌ای هستند و وِردهایی که به‌تدریج پرطنین می‌شوند در عبادت‌کنندگان حالتی نفسانی شبیه به خلسه فراهم می‌سازد. بخش مهمی از این شیوهٔ مناجات، تکرار **قِدُوشا**[1] اسم گشایش‌گر ذات مقدس که (اشعیا ۶: ۳) گرفته شده است، که با این ذکر، جذبه عارف به اوج کمال خود می‌رسد: «قدّوس قدّوس قدوس یَهوه صبایوت». انسان به‌سختی می‌تواند، دلیلی برتر از تأثیر مقاومت‌ناپذیر مفهوم ملکوت خدا که بر ضمیر این عارفان داشت، دریابد. «قدّوسیت» خدا، که عارفان در پی شرح و تفسیر آن هستند، کاملاً فراتر از هر اسم و معنای بشری است و نشانهٔ چیزی جز عظمت فرمانروایی او نیست. این معنا از طریق اشکال مختلف

---

1. *Kedushah*

https://t.me/ketabhayemontakhabe

دعا که به **قدّوشا** معروف است، به درون عبادات عمومی یهودی نیز راه یافته و تأثیر خود را بر آن به جا گذاشته است.[۱]

علی‌رغم واقعیت اخیری که ذکر شد، نمی‌توان انکار کرد که این «زبان‌آوری و تملّق» یا اطالهٔ کلام عارفان، این تلاش‌های مبالغه‌آمیز جهت رسیدن به معرفت اجمالی از جلال خدا و بیان آن به شکل مناجات مذهبی، در تقابل شدید با رویکردهایی قرار دارد که قبلاً در طی دورهٔ تلمودی بر دیدگاه معلمان بزرگ شریعت حاکم بوده است. آنها احساسی جز بیزاری و بی‌رغبتی نسبت به این نحوه نگرش عرفا نداشتند، و انسان در مطالعهٔ تلمود از همان ابتدا با بیزاری شدیدی نسبت به شور و اشتیاق افراطی در عبادت روبه‌رو می‌شود، درست همانند **موعظه بر روی کوه** که به زبان‌آوری و تملق مشرکان و شیوهٔ بیان افراط‌آمیز و پر از لفاظی آنها حمله کرده بود. فقراتی نظیر قطعهٔ ذیل به نظر می‌رسد، علیه گرایش‌هایی بود که در رساله‌های **هخالوت** وجود داشت: «او که در ستایش خدا تا حد افراط مبالغه می‌کند، از جهان منفک خواهد شد» یا «فردی در حضور حاخام‌ها حنینا به طرف محل عبادت رفت تا نیایش کند. آن فرد چنین مناجات کرد: خدایا تو بزرگ، قوی، باابهت، توانگر، رعب‌انگیز، قدرتمند و قابل پرستش و محبوبی! حاخام منتظر ماند تا آن فرد گفتارش تمام شد، سپس به او گفت: آیا ستایش خدایت را به پایان رسانیده‌ای؟ معنای تمام اینها چیست؟ چنین است که گویی کسی پادشاه این جهان را که میلیون‌ها قطعه طلا دارد، به خاطر داشتن یک قطعه نقره ستایش می‌کند».[۲]

اما به راستی این مخالفت اساتید شریعت در برابر شور و اشتیاق وافر و لفاظی و زبان‌آوری که با عقلانیت و سادگی قدیمی نیایش‌های عبادت

---

۱. بلوخ به‌خصوص در مقالهٔ فوق‌الذکر در باب این موضوع به تفصیل به اثبات آن پرداخته است.

2. *Megillah*, 18a and *Berakhoth*, 33b.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

یهودی تفاوت بسیار داشت، راه به جایی نبرد. این مطلب نه تنها از نیایش‌ها و مناجات‌های مذهبی عرفای مرکاوا، بلکه از برخی بخش‌های مهم خود آیین عبادت و نماز یهود که شور و حال آن نشان‌دهندهٔ تأثیر «یورده مرکاوا»ها است، روشن می‌شود. بلوخ اولین کسی بود که خاطرنشان کرد، نیایش جمعی که در دورهٔ تلمودی و پساتلمودی در صورت نهایی خود درآمد، نشانگر سازشی میان این دو گرایش مخالف است. در واقع برخی از این نیایش‌ها قدیمی‌تر از آن هستند که بلوخ گمان می‌کرد، چراکه او برخی از متون تلمود فلسطینی را نادیده گرفته و هر نیایشی را که از فرشتگان مرکاوا ذکری به میان می‌آورد، به دورهٔ پساتلمودی نسبت می‌داد.[1] اما از آنجایی که منشأ مکتب عرفانی «یورده مرکاوا» به‌طور کلی قدیمی‌تر از آن است که زونز،[2] گرتس و بلوخ گمان کرده‌اند و احتمال دارد در قرن چهارم در فلسطین نیز وجود داشته است، اما این واقعیت مشکلی برای بحث ما ایجاد نمی‌کند.

از آنجایی که سرودهای مرکاوا که در اینجا به بررسی آن پرداختیم، به‌سختی می‌توان تاریخ تدوین آن را به پیش از قرن پنجم بازگرداند، لذا آنها باید ادامه‌دهندهٔ سنتی باشند که پیش از این در عرفان عرشی و مکاشفه‌ای دورهٔ میشنایی قابل مشاهده بود. در مکاشفهٔ ابراهیم، پیر و مرشدی که به عرش ملکوت عروج می‌کند از ورای آتش آسمانی صدایی را می‌شنود که «همچون صدای آب‌های بسیار، همچون صدای دریای

---

1. Bloch, loc. cit, p.262ff.

او در قطعهٔ موجود در (J. Borakoth V) و (پایان هلاخا، ۳): «**در گِل فرو می‌نشینم با «اُوفَن‌ها» تا با سکوت ناله کنم و نوحه سرکنم**» را که البته آن‌گونه که بلوخ در مقاله خود تمدن رومی و عارفان مرکاوا۱ معتقد بوده، افزودهٔ بعدی نیست.

(Rom und di Mystiker der Merkaba (Fastschrift fuer j. Guhttmann 1915) p.113).

همچنین بنگرید به: *Hullin*, 91b در باب دعای فرشتگان موسوم به اُفانیم (Ofannim).

2. Zonz

https://t.me/ketabhayemontakhabe

خروشان» ندا می‌دهد. گردآورندهٔ انگلیسی این کتاب ج. اچ باکس[1] در مورد پیوند آن با عرفان مرکاوا بسیار تحت تأثیر قرار گرفته است. همین عبارات در هخالوت مطول در توصیف صدای سرود ستایش که در «عرش عظمت» خطاب به پادشاهش خوانده می‌شود، به‌کار رفته است: «همچون صدای آب‌ها در امواج خروشان، همچون امواج اقیانوس زمانی که باد جنوب آنها را به خروش وا می‌دارد». همین کتاب مکاشفه مناجاتی را دارد که توسط فرشته‌ای که ابراهیم را در راهش به آسمان هدایت می‌کند، به او تعلیم داده می‌شود و این مناجات همان سرودی است که توسط فرشتگان محافظ عرش، خوانده می‌شود.[2] گرچه صفات خدا در برخی موارد شبیه صفاتی است که در نیایش‌های یونانی و مسیحی اولیه به‌کار رفته است، ولی بیش از هر چیز این سرودها ویژگی قدسی دارند که در بالا توضیح داده شد.[3] خدا به عنوان وجودی مقدس و نیز به عنوان پروردگار متعال تسبیح می‌شود؛ این مطلب، با رویکرد خاص این سرودها که تمجید و ستایش خدای پادشاه به‌طور نامحسوس با اوراد جادویی توسط استاد چیره‌دست مخلوط می‌شود کاملاً سازگار است، خواه این سرودها را فرشتگان سروده باشند یا بنی‌اسرائیل خوانده باشند. اعطای تاج به خدا تقریباً تنها عملی است که به واسطهٔ آن مؤمنان می‌توانند هنوز به سرنوشت دینی انسان شهادت دهند.

---

1. G. H. Box

2. *Apocalypse of Abraham*, ch.XUII and XUIII.

قطعهٔ نقل شده از هخالوت مطول از آغاز فصل ۹ است. ***«مانند صدای آب در خروش رودها، مانند امواج «ترشیش» که باد جنوبی آنها را می‌راند».***

۳. برای مقایسه بنگرید به دعاها معروف به **متاسک میترایی** (Liturgy of Mithras) و دعای انسان نخستین «**پدر روشنایی**» در

Ch. Baynes, *Acoptic Gnostic Treatise* (1933), p.26-36.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

ویژگی این ادعیه این است که واژگان قدیمی زبان عبری، دیگر برای برآوردن نیازهای معنوی فرد مشتاق و مجذوب کافی نبود تا بتواند معرفت خود را از عظمت خدا در قالب واژگان بیان دارد، گرچه این ویژگی به هیچ‌وجه محدود به این ادعیه نیست. در میان تعداد زیادی از عبارات اصلی و ترکیبات کلمات که اغلب عجیب و غریب هستند گاهی ترکیبات بدیعی دیده می‌شود که جملگی آشکارا ویژگی مینوی و روحانی دارند[۱] که احتمالاً نشان‌دهندهٔ آغاز سیل نوآوری‌های جدید کلامی باشد که در قدیمی‌ترین آثار کلاسیک سروده‌های کنیسه‌ای فلسطینی متعلق به قرن هفتم میلادی به بعد، یافت می‌شود. از این‌رو، برای مثال، تأثیر نوشته‌های مرکاوا بر روی اِلیعزِر کالیر،[۲] استاد برجسته این مکتب، به اندازهٔ کافی روشن و واضح است.

در رساله مختصری به نام پِرِق شیرا[۳] «فصل سرود و آفرینش» ویژگی و حدود و ثغور این سرودهای مذهبی که زبان حال مخلوقی بود که خالقش را مخاطب قرار داده، می‌یابیم؛ همچنین بینش پیشگویانهٔ آنها در مورد جهانی نجات یافته که تمام موجودات به تسبیح خدا مشغول‌اند، را می‌توان دید.[۴] در اینجا به همهٔ موجودات زبانی عطا شده است که بتوانند برای هدف یگانه‌ای که به اصطلاح کتاب مقدس حمد و ثنای خالق خویش است، تلاش کنند. این منظومه در حالی که در ابتدا صرفاً در میان عارفان شناخته شده بود علی‌رغم مخالفت شدیدی که انگیزهٔ آن روشن نیست[۵] به‌تدریج به درون آیین نماز و نیایش‌های روزمرهٔ یهود راه یافت.

---

۱. برای مثال کلمات «**زیهیوُن**» به معنای شکوه جلال و «**سیگوو**»: **جدایی، تبعید (با املای دیگر: علوّ مقام)** به معنای تجلیل.

2. Eleazer Kalir

3. *Perek Shirah*

۴. مقایسه کنید با رساله عبری عبادت اسرائیل اثر Baer، ص۵۴۷ـ۵۵۲.

۵. موسی تاکو (Moses Taku) در رساله مکتوب کامل به نقل از بائر، ص۵۴۷، بر آن است که بیان کند که بدعت‌گذاران آن را جعل کردند.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

خلاصه، به نظر می‌رسد که عارفان مرکاوا با گام‌هایی منطقی در مسیر نیایش عرفانی هدایت شدند، بدون اینکه به بسط و گسترش چیزی شبیه نظریه‌ای عرفانی در مورد نیایش مشغول شوند. شاید حق با کسی باشد که نخستین نمونه به سوی چنین نظریه‌پردازی را مبالغه خاص و اطالهٔ کلام دربارهٔ اهمیت نیایش بنی‌اسرائیل در قلمرو آسمانی می‌داند، و آن مبالغه این است که احتمالاً تنها زمانی که بنی‌اسرائیل شروع به خواندن سرود مذهبی می‌کنند فرشتگان نیز به آنان ملحق می‌شوند. یکی از فرشتگان به نام شموئیل،[1] «فرمانروای بزرگ»، که در کنار مدخل آسمان هفتم می‌ایستد، نقش واسطه میان نیایش‌های بنی‌اسرائیل، که از پایین به طرف بالا می‌آید، و ساکنان آسمان هفتم که این نیایش‌ها به آنها می‌رسد، دارد.[2] فرشتهٔ حامل نامِ اسرائیل در میان آسمان می‌ایستد و گروه نیایش‌کنندگان آسمانی را با اینِ سرود رهبری می‌کند: «خدا پادشاه است، خدا پادشاه بود، خدا برای همیشه پادشاه خواهد بود».[3] اما، اگرچه بی‌تردید نیایش برای عارف مرکاوا اهمیت بسیاری دارد، ولی عارف مرکاوا که مکنونات قلب خویش را در قالب مناجات‌های جذبه‌آمیز و از درون برآمده زمزمه می‌کند، در پس کلمات نیایش به دنبال هیچ سرّ و رازی نیست. عروج کلمات هنوز شایسته آن نیست که جای خود را به عروج روح فرد مؤمن بدهد. کلمات صرف و احکامی که تاکنون نقص نشده‌اند، به جای خود

---

1. Shemuiel

2. *Both Ha-Midrash*, vol.III, p.161-163.

نسخه دست‌نویس شمارهٔ ۸۲۸ از مجموعهٔ *JThs* در نیویورک شامل این قطعه به عنوان بخشی از متن **هخال‌های بزرگ** است.

۳. این آیه‌ای از کتاب مقدس نیست، بلکه عبارت کلیشه‌ای از عارفان مرکاواست. بنگرید به: **فصول هخال‌ها** ویراستهٔ ورتهایمر (Wertheimer)، فصل ۳، که در آن متن ناقص است، اما می‌توان آن را از روی نقل‌قول‌های اولیه این قطعه کامل ساخت، نظیر نفتالی تروسل (Naftali Treves) در تفسیرش بر **برکت گوییدش** در نماز و نیایش صبح.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

باقی است؛ کلمات بر چیزی جز آنچه بیان می‌کند دلالت نمی‌کنند. اما، نباید تعجب کرد، از زمانی که آتش تراویده از این مناجات‌ها و کلمات به سوی ملکوت زبانه کشد، در آن صورت شعلهٔ این آتش همهٔ کلمات و احکام را درهم فرو می‌ریزد. لذا، بسیاری از افراد در حسرت گذشته‌ها در پی جستجوی روحی شعله‌ور، بیهوده بقایای این آتش و خاکستر را زیر و رو می‌کنند.

۶

ما دیده‌ایم که خدای عارفان مرکاوا پادشاه مقدسی است که از عوالم غیب پدیدار می‌شود و «از میان ۹۵۵ آسمان»[۱] به عرش جلال فرود می‌آید. یکی از موضوعات عالی معرفت باطنی راز این خدا از حیث اینکه خالق این جهان است، می‌باشد که به روح عارف در حالت عروج جذبه‌آمیز الهام می‌شود؛ این مطلب به همان اندازهٔ شهود ملکوت آسمانی، شنود مناجات فرشتگان، و رؤیت ساختار مرکاوا اهمیت دارد. براساس گزارشی که در **هخالوت مطول** آمده است و حتی برخی کوشیده‌اند آن را با عبارتی مشابه در پایان کتاب **چهارم عزرا** مرتبط بدانند، عادت بر این بود که کاتبان و تندنویسانی را در طرف راست و چپ عارف اهل شهود قرار می‌دانند تا توصیف جذبه‌آمیز او از عرش و ساکنانش را بنویسند[۲] اینکه عارف در حالت خلسه‌اش حتی توفیق می‌یابد به فراسوی قلمرو فرشتگان گام نهد در عبارت ذیل به آن اشاره شده است: «خدایی که ورای دید و

---

۱. **رسالهٔ هخال‌ها**، فصل هفتم، (*in Beth Ha-Midrash*, vol.II, 45; 3)؛ کتاب سوم حنوخ، فصل ۴۸ (*Odeberg*, p.155). شمارهٔ ۹۵۵ بر حسب حروف ابجد ارزش عددی کلمهٔ «**آسمان**» است، با فرض آنکه ارزش عددی «میم» را ۶۰۰ در نظر بگیریم، در مَسِخِتْ دِرِخ اِرِص (Masckheth Derekh Erets)، (ed. Higger, p.294) ارزش عددی **آسمان** ۳۹۰ است؛ رسالهٔ **باغچهٔ معطر** (ed. *Urbach*, p.212)؛ و **تفسیر روایات تلمودی** (ed. *Tishbi*, p.46).

2. ***هخال‌های بزرگ*** ch.XVIII, 4 and XXI, 3.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

رؤیت مخلوقاتش است و حتی از فرشتگانی که در خدمت اویند مخفی و مکنون است همان خدایی است که در شهود مرکاوا خود را برای حاخام عقیوا آشکار ساخته است».[۱]

این کشف و شهود جدید، که ما در یکی از پرتناقض‌ترین این رساله‌ها یعنی **شیعور قوما**[2] یا «اندازهٔ قامت، بدن خدا» با آن مواجه می‌شویم، بسیار عجیب و در عین حال رعب‌انگیز است.[۳] انسان‌انگاری بی‌پرده و تقریباً تحریک‌آمیز **شیعور قوما** از همان آغاز با شدیدترین مخالفت‌ها از سوی تمام محافل یهودی که از عرفان دوری می‌جستند، روبه‌رو گشت.[۴]

برعکس، تمام عرفای قبالای بعدی زبان رمزی و غامض آن را نمادی از بینش معنوی عمیق می‌دانستند. این مخالفت دوطرفه بود، زیرا براساس همین نگرش انسان‌انگارانه به خداوند بود که الاهیات عقلانی یهود و عرفان یهود با یکدیگر قطع ارتباط کرده‌اند.

رسالهٔ مورد بحث، که چندین متن مختلف از آن موجود است،[5] «بدن» خدای خالق را بسیار شبیه بدن محبوب در فصل پنجم «غزل سلیمان»[۶]

---

۱. **مخال‌های کوچک** (Ms. Oxford, 1531 f.45b): ***آن خدایی... که او از نظر همهٔ مخلوقات پنهان است و از فرشتگان خادم نیز مستور است، در مَعَسِه مِرکاوا بر ربی عقیوا آشکار است.***

2. *Shior Komah*

۳. این عنوان اغلب ***«قوما»: قامت*** ترجمه شده است، و در معنای کتاب مقدس به‌کار می‌رود. این اشتباه است. **قوما** (Komah) در اینجا به معنایی که در متون دعای آرامی وجود دارد، به‌کار می‌رود که در آنجا به سادگی به معنای «بدن» است.

4. Cf. *Salmon ben Yeruhim in his*, ***کتاب جنگ‌های خداوند «سِفِر میلحَمُوت هَشِم»:*** ed. Davidson (1939), p.114-124; Maimonides' responum, ***و پاسخ‌های موسی‌بن میمون،*** ed. Freiman p. 343; Moses Taku in *Otsar Nehmad* III, p.62.

۵. ما متون زیر را در اختیار داریم: ۱. درمرکاوای کامل f.30a-33b، ۲. کتاب رازیئل 1701, f. 37a-38b و با قرائت‌های متنوع متفاوت درمرکاوای کامل f.34a-40a، ۳. کتاب قامت (Ms. *Oxford*, f58, 1791)، در ۱۲ فصل، قطعاتی و عباراتی از آن در رسالهٔ الفبای ربی‌عقیوا و سایر ادبیات مرکاوایی جمع‌آوری شده است.

6. song of Solomon

https://t.me/ketabhayemontakhabe

توصیف می‌کند، که ارقام عظیمی برای اندازهٔ هر عضو بیان می‌کند. در عین حال، این رساله با استفاده از ترکیب حروف که برای ما نامفهوم است به نام‌های سرّی این اعضای مختلف خالق اشاره می‌کند. «هرکس اندازه و ابعاد خالق ما و جلال یکتای مقدس را، که درود و ستایش بر او باد، بداند، مطمئن است که در جهان آخرت سهم و بهره‌ای دارد و این موضوعی است که برای همهٔ مخلوقان مکنون و پنهان است». حاخام یشمائیل و حاخام عقیوا، دو قهرمان عرفان مرکاوا، به عنوان تضمین‌کنندگان این وعدهٔ همگانی مطرح می‌شوند به شرط اینکه این میشنا هر روز تکرار شود.[۱]

اینکه واقعاً منظور از این اندازه‌ها و ابعاد غول‌آسا چیست؟ روشن نمی‌باشد. این ابعاد و ارقام عظیم هیچ معنا یا مفهوم خاصی ندارند. و اصلاً، تجسم «بدن شخینا» که آنها مدعی توصیف آن هستند، واقعاً غیر ممکن است؛ برعکس، اگر هر تلاشی برای شرح چنین نگرشی را غیرعقلایی و بی‌ارزش بدانیم، برآورد و محاسبهٔ این اندازه‌ها و ابعاد راحت‌تر خواهد بود.[۲] واحدهای اندازه‌گیری کیهانی است؛ بلندی قامت خالق ۲۳۶۰۰۰ فرسنگ است[۳] ـ بنا بر روایت دیگری تنها اندازهٔ کف پاهای او ۳۰ میلیون فرسنگ است. اما «اندازهٔ یک فرسنگ خدا سه میل است، و هر میل ۱۰۰۰۰ یارد و هر یارد سه وجب از وجب‌های اوست، و هر وجب او کل جهان را در بر می‌گیرد، چنان که نوشته شده: «کسی که آسمان را با وجب اندازه‌گیری کرده است».[۴] لذا، بدیهی است که درواقع،

---

۱. این عبارت تقلیدی از پایان رساله آخر تلمود بابلی، نیدا۱ (*Niddah*)، است که در آن گفته می‌شود: «**هرکه هر روز احکام دینی را فراگیرد، مطمئناً اهل آخرت خواهد بود**».

۲. یهودا هلوی در کتاب **کوزاری «خزران»** (IV, 3) از شیعور قوما۱ (*Shiur Komah*) با عبارت: «**به خاطر آنکه در آن ترس از او (خدا) در نفوس وارد می‌گردد**».

۳. آیهٔ (مزامیر ۱۴۵: ۵): «**و در مجد جلیل کبریایی تو و در کارهای عجیب تو تفکر خواهم نمود**» که براساس ارزش عددی کلمهٔ **قدرت** پروردگار ما ۲۳۶ کیلو وزن دارد.

۴. مرکاوای کامل، f.38a.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

هدف از این اعداد نشان دادن اندازه‌ها و ابعاد طول واقعی نیست. آیا این اندازه و نسبت اندام‌های مغشوش و مبهم و مختلف که اکنون در این متون موجود است و مایهٔ ناامیدی است، روزگاری بیانگر برخی روابط و سازگاری‌های درونی بوده است؟ این سؤالی است که احتمالاً پاسخی برای آن نمی‌یابیم. اما، به‌رغم این مطلب، یک احساس درک نسبت به یک امر متعالی و قدسی هنوز از میان این ارقام و تصاویر ظاهراً کفرآمیز و دسته‌بندی‌ها نامعقول نام‌های سرّی به‌طور مبهم نمایان است. گویی عظمت قدسی خدا در این نسبت‌های عددی بزرگ گوشت و خون منعکس شده است. به هر حال عبارت «خدا پادشاه است» بهتر می‌تواند نماد معرفت به خدا باشد تا عبارت: «خدا روح است». افزون بر این، مشاهده می‌کنیم که ستایش پادشاهی خداوند و نیز تجلی جلال او بود که برای این عارفان جذابیت داشت، نه جنبهٔ روحانیت او. واقعیت این است که گاهی تغییری نگرشی بر خلاف روال عادی متن می‌یابیم که معطوف به جنبه روحانی و معنوی خدا است. زیرا یک دفعه در وسط شیعور قوما، عبارتی شبیه نوشتهٔ زیر را می‌خوانیم: «ظاهر صورت شبیه استخوان‌های گونه است و این دو شبیه صورت روح و صورت نفس‌اند، و هیچ مخلوقی نمی‌تواند آن را درک کند. بدن او همچون زبرجد است. نور او به صورت عجیب تاریکی را می‌شکافد، اطراف او را ابر و مه گرفته است، و تمام پادشاهان، فرشتگان و سرافیم در برابر او همچون کوزه‌ای تهی هستند. از این‌رو هیچ اندازه‌ای در اختیار ما گذاشته نمی‌شود، بلکه تنها نام‌های سرّی برای ما آشکار می‌شوند».[1] ما در آثار گنوسی قرن دوم و سوم و در برخی از متون یونانی و قبطی، که اغلب بیانگر روح‌گرایی عرفانی است، یک نوع انسان‌انگاری عرفانی شبیه این را می‌یابیم، که در آنها اشاراتی به

---

1. Ibid, f.37a.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

«بدن پدر»[1] یا «بدن حقیقت» شده است. گاستر به معنی و اهمیت این نمونه‌های انسان‌انگاری در آثار عارف قرن دوم **مارکوس** (که برخی محققان او را وابسته به مکتب قبالا می‌دانند) اشاره داشته، که از نظر ابهام و غریب بودن دست‌کمی از نمونه‌های مشابه در شیعور قوما ندارد.[2]

شاید واقعیت این باشد که این نوع مکاشفه و تأمل در میان عرفای بدعت‌گذاری پدید آمد که تقریباً پیوند خود را با یهودیت حاخامی گسسته بودند. این نحله باید در زمانی با عرفان گنوسی «حاخامی» یا همان عرفان اهل مکاشفهٔ مرکاوا که تلاش می‌کرد نسبت به سنت هلاخایی وفادار بماند، آمیخته شده باشد. در اینجا ناگزیر با این پرسش مواجه می‌شویم که ابعاد جسمانی چه شخصی موضوع این توصیف‌های عجیب و غریب است؟ حزقیال نبی در عرش مرکاوا «پیکره‌ای مشابه پیکرهٔ انسان» مشاهده کرد. (حزقیال ۱: ۲۶). آیا نمی‌توان گفت که در نظر عرفایی که شیعور قوما را نوشتند، این پیکره با «انسان نخستین» در تفکر ایرانیان آن عصر یکسان انگاشته شد و از این طریق به درون جهان عرفان یهود راه یافت؟[3] اگر یک گام جلوتر برداریم با این پرسش روبه‌رو می‌شویم که آیا عرفای مرکاوا که به هر حال بقای **شیعور قوما** را مدیون آنها هستیم به تمایز ذاتی میان خدای خالق، جهان‌آفرین،[4] یعنی یکی از صفات خدا، و ذات

---

1. Cf. Kropp, *Einleitung in die Koptischen, Zaubertexte* (1930), p.41.
همچنین یک نوع عرفان شیعور قوما باید در رساله گنوسی قبطی (Coptic Gnostic) به ترجمه شارلوت بینس (Charlotte Baynes)، ص ۴۲ یافت: موهای سر او به تعداد جهان‌های پنهان است.

2. M. Gastor, *Das Shiur Komah in his studies and Text*, vol.II, p.1330-1353.
به‌خصوص ص۱۳۴۴. اگرچه گاستر در بسیاری جزئیات اشتباه می‌کند، اما معانی قطعی گنوسی واقعی شیعور قوما را تشخیص می‌دهد.

۳. پیوند بین تأملات دربارهٔ «بدن حقیقت» و مفهوم انسان نخستین در نظام مارکوس آشکار است.

4. demiurge

https://t.me/ketabhayemontakhabe

توصیف‌ناپذیر او اعتقاد نداشتند؟ این واقعیت را نمی‌توان منکر شد که دقیقاً همان «انسان نخستین» در عرش مرکاوا که شیعور قوما او را **یوصِر برشیت**[1] یا «خالق جهان» می‌نامد بی‌تردید نامی مهمّ و حساب شده است. چنان که مشهور است، گنوسی‌های ضدّ یهود قرن‌های دوم و سوم میان خدای ناشناختنی، «ذات لایوصف»، خدای مهربان و خدای آفریننده که او را با خدای بنی‌اسرائیل یکی می‌دانستند تمایز آشکاری می‌گذاشتند. شاید به همین سبب است که شیعور قوما خدای خالق را همان ذات حقیقی خداوند فرض می‌گیرد تا جهتی نو به این گرایش فکری گنوسی، که در سراسر خاورمیانه رایج و شایع شده بود، بدهد. البته هرچند، ثنویتی از نوع ثنویت گنوسی[2] برای یهودیان غیر قابل تصور بوده است؛ اما، در عوض، خدای صانع با بهره‌گیری از انسان‌انگاری عرفانی، به صورت تجلی خود در «عرش جلال» ظاهر می‌شود، که در عین مشهود بودن ولی از حیث ذات متعالی‌اش، واقعاً قابل تصور نیست.

اگر این تفسیر درست باشد، پس حق داریم، بگوییم شیعور قوما به «ابعاد» الوهیت اشاره نمی‌کند، بلکه به ابعاد تجلی جسمانی او اشاره می‌کند. این مطلب مسلماً نوعی تفسیر متون اصلی است. پیش از این **هخالوت** مختصر انسان‌انگاری شیعور قوما را نوعی ظهور مجدد «جلال پنهان» تفسیر می‌کند. از این‌رو، مثلاً حاخام عقیوا می‌گوید: «گویی او شبیه ماست، اما اعظم از هر چیزی؛ و این جلال و عظمت اوست که از ما پوشیده و پنهان است».[3] این مفهوم جلال و عظمت پنهان خدا، موضوع اغلب تأملات اشراقی بوده است و همان‌طور که دیده‌ایم تقریباً شبیه

---

1. *Yotser Bereshith* 2. dualism

3. Ms. *Oxford*, 1531 f.40b:

(طلب مغفرت او شبیه ماست از همه ما برتر است. و این جلال اوست که از نظر ما پنهان است).

https://t.me/ketabhayemontakhabe

اصطلاحی است که موضوع عمیق‌ترین ستایش‌ها و تمجیدها توسط نمایندگان واقعی عرفان مرکاوا در دورهٔ میشنایی، مانند حاخا عقیوای معروف بوده است. تنها مورد مناسب برای مقایسه با عبارت شیعور قوما که در پاراگراف‌های قبلی نقل شد، این عبارت است: «هر آنکه اندازه‌ها و ابعاد خالق ما، و عظمت واحد یگانه، که درود و ستایش بر او باد، را می‌داند، الخ». اصطلاح **شیوحُو شل هقادوش باروخ هو**[1] که در این متن به‌کار رفته است هیچ معنایی را نشان نمی‌دهد، ولی نه تنها نشانگر ستایش خداست، بلکه نشان‌دهندهٔ جلال و عظمت یا «شِبَح»[2] نیز است، که معادل آرامی این واژه **شوْحا** است.[3] به‌طور خلاصه، این واژه اشاره به ستایش خدا نمی‌کند بلکه به مکاشفهٔ جلال و عظمت او اشاره دارد. بعداً زمانی که «جلال و عظمت خدا» معادل **شخینا** شناخته شد، رسالهٔ الفبای حاخام عقیوا به‌صراحت موضوع توصیفات شیعور قوما را همان «بدن شخینا»[4] در نظر گرفت. استخدام این اصطلاح دلیل بر این است که مؤلفان شیعور قوما نه ذات الوهیت بلکه صرفاً ابعاد و اندازه‌های ظاهری آن را مدّ نظر داشته‌اند.

اندیشهٔ مندرج در شیعور قوما پیش از این در کهن‌ترین متون هخالوت یافت می‌شود و باید آن را جزء میراث قدیمی‌تر عرفان یهود محسوب کرد. لذا نظریهٔ گِرتس که بیان می‌کند این رساله در زمانی متأخر تحت تأثیر

---

1. *Shivhu Shel Hakadosh Barukh Hu*   2. Shevah

۳. به این دلیل، این عبارت در برخی از متون به‌طور کامل‌تر این‌گونه است: **هرکه مدح خداوند متبارک مقدس را بداند، که او از همه مخلوقات مستور است.** همچنین مقایسه کنید با همین معنا در
Gen. *Rabba ed. Theodor*, p.775.

۴. **خود (جسم) «شخینا» (تجلی خداوند)** در رسالهٔ الفبای ربی عقیوا در حرف **«حت»**: **حرف ح در الفبای عبری (معادل ۸)** آمده است. همچنین مقایسه کنید با این نقل‌قول در رساله **باغچهٔ معطر** (ed. Urbach (1939), p.127).

https://t.me/ketabhayemontakhabe

گرایش‌های انسان‌انگارانهٔ مسلمانان به وجود آمده است و تا این زمان مایهٔ سردرگمی شده است، کاملاً اشتباه است.[۱] اگر موضوع تأثیر بیرونی مطرح باشد، یقیناً این تأثیرگذاری برعکس بوده است. این مطلب را شهرستانی نویسندهٔ کتاب ملل و نحل به زبان عربی، تأیید می‌کند که این اندیشه‌ها از یهودیت به درون محافل مسلمین راه یافت،[۲] هرچند وی شاهدی معتبر شناخته نمی‌شود. همچنین با فرضیهٔ بلوخ که قائل بود: شیعور قوما به خاطر «مبالغه‌ها و اطالهٔ کلامش و افراط‌های بی‌مایه‌اش باید برای بچه‌های مدرسه در نظر گرفته شده بود»، نمی‌توان موافقت کرد.[۳] این‌گونه گرایش‌های عجیب و غریب برخی از محققان یهودی قرن نوزدهم که این اشارات عمیقاً اسطوره‌ای و عرفانی در مورد خدا و جهان را به عنوان متون ضمن آموزشی برای کمک به آموزش کودکان می‌دانند، یقیناً یکی از نمونه انتقادهای نادرست و بارزی است که به ویژگی پدیدارهای دینی توجه چندانی نمی‌کند و این معضلی است که عصر حاضر گرفتار آن است.

۷

موضوع شیعور قوما تنها مسئلهٔ بینش عرفانی در این نحله نیست. چندین موضوع دیگر، که بدون شک برخی از آنها از منابع کاملاً متفاوت سرچشمه گرفته‌اند، وجود دارد که در طی دوره‌ای که تمام این گرایش‌های گوناگون در نوشته‌های قدیمی هخالوت تبلور یافت، کم و بیش شدیداً با

---

۱. در *MGWJ*, vol.VIII, p.115ff و نیز در کتاب تاریخ یهودیان.

2. "*Schahrastani's Religions Sparthein und Philosophen-Schulon*", translated by Haarbruecker,vol.I(1850),p.116.(Mushabbiha). درشرح و توصیف خودازفرقهٔمشبهه

3. Ph. Bloch, *Geschichte der Entwicklung der Kabbala Kurz Zusammen Gefasst* (1894), p.17.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

موضوع شیعور قوما آمیخته شد. بر طبق نظر عرفای متأخر، این نوشته‌ها در کل ساختاری یکدست دارند. عرفان مططرون مهم‌ترین چرخش از مسیر اصلی است که حول محور فردی به نام حنوخ[1] می‌چرخد، که بر حسب روایت اسطوره‌ای پس از عمری پرهیزگاری به مرتبهٔ نخست فرشتگان و **سَرهَـ‌پانیم**[2] (تحت‌اللفظی: امیر وجه الاهی یا حضور الاهی) ارتقا یافت. «خداوند مرا از میان امواج سیل خروشان گرفت و بر محمل طوفانی **شخینا** به بالاترین آسمان برد و مرا به درون قصرهای بزرگ بر بلندی‌های آسمان هفتم، یعنی **اَرابوت**[3] برد، همان‌جا که عرش **شخینا** و مرکاوا، لشکریان خشم و سپاهیان غضب، **شینانیم**[4] «آتش»، **کِروبیم**[5] «مشعل‌های فروزان»، **اُفانیم**[6] «سنگ‌های آتشین»، و **سرافیم**[7] «آذرخش» حضور دارند، و او هر روز مرا آنجا می‌گماشت تا به عرش عظمت خدمت کنم».[8] این حنوخ که گوشتش به شعله، رگ‌هایش به آتش، مژه‌هایش به جرقه‌های آذرخش، چشمانش به مشعل‌های فروزان تبدیل شد،[9] و خدا او را بر تختی نزدیک به عرش عظمت جای داد، پس از استحاله و تحوّل آسمانی نام **مططرون** یافت.

مکاشفه‌های سالک آسمانی، حنوخ، همان‌گونه که در کتاب‌های حبشی و اسلاوی حنوخ آمده و در میان عرفای مرکاوا به صورت گزارشی است که مططرون به حاخام یشمائیل دربارهٔ مسخ خود و سلسلهٔ مراتب عرش و فرشتگان می‌دهد، رایج بوده است. نمی‌توان تحول و گسترش یکنواخت این «عرفان حنوخی» را نادیده گرفت؛ علاوه بر این، کتاب عبری حنوخ تنها حلقهٔ پیوند میان اسطورهٔ پیشین حنوخ و عرفان بعدی

---

1. Enoch
2. *Sarha-Panim*
3. *Araboth*
4. *Shinanim*
5. *Cherubim*
6. *Ofannim*
7. *Seraphi*
8. 3 Enoched, Odebery, ch.VII.
9. Ibid, ch.XV.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

یهود نیست، چون اگر نگاه اسطوره‌شناسی داشته باشیم برخی از قدیمی‌ترین مضامین اسطوره‌ای در آن کتاب یافت نمی‌شود، در حالی که آن مضامین در یک متن جادویی و فوق‌العاده جالب، یعنی هودالا[1] اثر حاخام عقیوا یافت می‌شود، متنی که چندین نسخهٔ خطی چاپ‌نشده تاکنون آن به دست آمده است.[2] از سوی دیگر، در هخالوت مطول تنها یک‌بار آن هم در فصلی که به دورهٔ بعدی تعلق دارد، نام مططرون ذکر می‌شود، و فصول نخستین اصلاً ذکری از وی به میان نمی‌آورند.[3]

احتمالاً پس از آغاز قرن دوم میلادی، و نه زودتر از آن بود که حنوخ مرشد به دنبال استحالهٔ وجودی و مسخ خود با فرشته‌ای معروف به **یاهوئل**[4] یا **یوئل**[5] که در آثار اولیهٔ عرفان عرشی و مکاشفه‌ای جایگاهی مهم و گاهی برجسته داشت یکی دانسته شد.[6] مهم‌ترین خصوصیات این

---

1. *Havdalah*

2. Ms. *Oxford*, 1539, f.137-145, 1531; f.1-21; New York JThs, Ms. Maggs, 419, f.66-70; Vatican, 228, f.93-103 (بهترین نسخهٔ دستنویس).
در اینجا ما اندیشه‌های حنوخ اول را می‌یابیم، (viz. a) که عزه "Azza" و عزائیل "Azael" اسرار الاهی را برای آدمی فاش ساخته است. b) هبوط آنان به «کوه ظلمت» یا تزتروس (Tartarus) است.

۳. من قادر نبوده‌ام منبعی را در منابع قدیمی‌تر برای این افسانهٔ موهن که در قرون وسطا برای حنوخ کفاش رایج بود، به غیر از یعقوب بومه اساطیری که با هر بخیه‌ای آسمان و زمین را به هم وصل می‌کرد، پیدا کنم. این افسانه، احتمال دارد شاید هم این‌طور باشد در محافل حسیدی آلمانی قرون وسطا رواج داشته باشد. در نسخهٔ خطی بر جای مانده از سال ۱۴۵۸، از این افسانه با عبارت «در مرقومه‌ای یافتم» یاد می‌کند (Paris, Bibl, Nat. 786, f.109b). اودبرگ در صفحهٔ سوم مقدمه کتابش به نام حنوخ که تحقیقی محققانه دربارهٔ اسطورهٔ «حنوخ ـ مططرون» کرده است هیچ ذکری از این افسانه به میان نمی‌آورد. در عین حال، این افسانه توسط بسیاری از نویسندگان قبالاش قرن شانزدهم نقل شده است.

4. *Yahoel*

5. *Yoel*

۶. نخستین نویسنده‌ای که به نظر می‌رسد دربارهٔ هویت مططرون و یاهوئل (Yahoel) شک کرده باکس است (در مقدمه خود بر مکاشفهٔ ابراهیم، (Apocalypse of Abraham, p.XXV)) او از نویسنده رساله درباره این مکاشفه در مجموعهٔ (EJ, vol.I, 553) مسائل را عمیق‌تر دیده است.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

فرشته اکنون به **مططرون** انتقال یافته است. همچنین در انواع لیست‌های «هفتاد نام مططرون» که در دورهٔ **گائونی** (قرن هفتم تا یازدهم) تدوین شده است، اولین نام متعلق به **یاهوئل** است.[۱] تلمود بابلی تنها سه‌بار به مططرون اشاره می‌کند، و مهم‌ترین این عبارت‌ها، اگر به نام مططرون خواسته باشد اشاره کند، فهم درستی از آن حاصل نمی‌شود.[۲] بنا به تفسیری از آغاز قرن چهارم بر آیهٔ (خروج ۲۳: ۲۰) که در تلمود روایت شده است، **مططرون** همان فرشته‌ای است که در موردش بیان شده است: «از او برحذر باش چراکه نام من در اوست». تبیین آن را باید در باب دهم مکاشفهٔ ابراهیم، که قبلاً چندین‌بار از آن نام بردیم، جست‌وجو کرد. در آنجا فرشتهٔ **یاهوئل** به ابراهیم می‌گوید: «من **یاهوئل** نامیده شده‌ام... نیرومندم به سبب «نام وصف‌ناپذیری» که در درون من سکنی گزیده است». امری مهم و واضح است که نام **یاهوئل** دربردارندهٔ نام خداست، چراکه «یاهو» کوتاه‌نوشت کلمهٔ چهارحرفی[۳] «یهوه» است، که همیشه در متون التقاطی علی‌الخصوص یهودی ـ یونانی به‌کار برده می‌شد. همین **یاهوئل** در آثار عرفان گنوسی یهود تحت عنوان **یهو نازل‌تر**[۴] مورد اشاره قرار گرفته است، اصطلاحی که پیش از این در پایان قرن دوم به درون آثار گنوسی غیریهودی راه یافته بود،[۵] ولی توسط عرفای مرکاوا به عنوان سومین نام بلندمرتبهٔ مططرون بر جای ماند، نامی که از نظر غیریهودیان

---

۱. علاوه بر فهرست‌هایی که در چاپ اودبرگ فصل ۴۸ (و در یادداشت، صفحهٔ ۱۷۴) ذکر شده، باید به فهرستی که در انتهای **رسالهٔ *«بِت دین»* (*دارالشرع*)** (Abraham Hamoy's (Livorno, 1858), f.196-201) چاپ شده اشاره کرد.

2. *Sanhedrin*, 38, *Hagigah*, 15a and *Abodah Zarah*, 3b.

3. tetragrammaton

4. *lesser yaho*

۵. اودبرگ در مقدمه‌ای که بر کتاب سوم حنوخ نوشته در صفحهٔ ۱۸۹ به تحلیل اشارات گنوسی بر «یائوی کوچک (Little Yao)» در (Coptic Work Pistis Sophia) پرداخته است.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

حامل معنای کفر است.[۱] همچنین با توجه به عبارت تلمودی فوق‌الذکر که بیان می‌کند: آیه (خروج ۲۴: ۱) «به یهوه عروج کن»، به مططرون اشاره دارد، به نظر می‌رسد به‌طور ضمنی مططرون را به عنوان **یهوه نازل‌تر** به رسمیت می‌شناسد، مفهومی که آشکارا در متون بعدی به‌کار برده می‌شود.[۲]

علاوه بر این، می‌توان یک نمونه سخت‌کوشی جالب دیگری را ذکر کرد که باعث شد روایات قدیمی آثار عرفانی یهود اغلب در جاهای پرت و دورافتاده محفوظ بماند. در مکاشفهٔ ابراهیم، **یاهوئل** به عنوان معلّم روحانی ظاهر می‌شود، که رازهای قلمرو عرش و داوری نهایی را برای ابراهیم بیان می‌کند، دقیقاً همان‌طور که **مططرون** در رساله‌های هخالوت این کار را انجام می‌دهد. در اینجا ابراهیم الگوی کامل نوآموزی است که تازه با عالم راز آشنا شده است، درست همان‌گونه که در پایان کتاب سِفِر یصیرا «کتاب آفرینش» ظاهر می‌شود. اثری که تاریخ دقیق نگارش آن مشخص نیست، ولی من قصد دارم که در پایان این سخنرانی ویژگی آن را مورد بحث قرار دهم. در مکاشفهٔ ابراهیم، وی را فرد نوآموز می‌بینیم که با رازهای مرکاوا آشنا می‌شود، درست همان‌طور که در سفر یصیرا به او اجازه

---

۱. نمونه‌های نقل شده از متون عرفانی کهن‌تر توسط اودبرگ به آسانی می‌توانند با نقل قول‌های دیگر تأیید شوند. در این ارتباط نقل قولی از یک متن مسیحی قرن هشتم به زبان سریانی (Syriac) که آن را در Bidez et Cumont, *Les Mags Hellenisés*, II, p.115 یافته‌ام، جالب خواهد بود ... در آن نقل شده است. حتی می‌توان گفت که کلمهٔ مذکور ***خداوند*** است که تلویحاً با کلمه **مططرون** به آن اشاره شده است.

Cf, also J.mann, *Texts and Studeis Injewish History*, II, p.85 and 88;

و نیز نقل قول Gruenbaum از مسعودی (Mas'udi) (مورخ مسلمان) در *ZDMG*, vol.XXX, p.272)

۲. نویسندهٔ قرائیم، قرقسانی (آغاز قرن دهم)، این قطعهٔ تلمودی علی‌الظاهر (Sanhedrin 38) را نقل می‌کند: ***در تلمود نقل شده است که مططرون همان یهوهٔ مرخم است.*** امکان دارد که نام ***«یهوه» کوچک*** عمداً به دلیل فحواهای ارتدادآمیز آن از دست‌نوشته تلمودی حذف شده است.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

داده می‌شود تا به درون رازهای عمیق کیهان‌آفرینی نفوذ کند. بسی شگفت‌انگیز است که، در نسخهٔ دست‌نوشته‌ای که عرفای یهودی قرن دوازدهم در آلمان نوشته‌اند، چنین بخوانیم که **یاهوئل** معلم ابراهیم بود و تمام تورات را به او تعلیم داد. در همین اثر تصریح می‌کند **یاهوئل** همان‌طور که در عبارت تلمودی فوق‌الذکر آمد فرشته‌ای است که موسی را به عروج به آسمان فرا می‌خواند.[۱] از این‌رو سنت منسوب به نام وی می‌باید هنوز در نوشته‌های قرون وسطا به جا مانده باشد.

اگرچه معنای نام **یاهوئل** تقریباً روشن است، ولی معنای **مططرون** کاملاً مبهم است. تلاش‌های زیادی برای فهم ریشهٔ این واژه صورت گرفته،[۲] ولی شرحی که بیش از همه پذیرفته شده، آن است که **مططرون** مختصر شدهٔ **مططرونیوس**[۳] یعنی «کسی که در کنار عرش [خدا] می‌ایستد» یا «کسی که ساکن و هم‌جوار عرش الاهی است» می‌باشد. حقیقت آن است که نام این عرش بعداً در کتاب عبری حنوخ ذکر می‌شود، ولی نویسنده، کمترین اشاره‌ای نمی‌کند که هیچ رابطه‌ای میان نام فرشته و عرشی که او مشاهده می‌کند، وجود ندارد. واقعیت این است که تمام این ریشه‌شناسی‌ها بسیار حدسی است و بررسی معقول و دقیق راه به جایی نمی‌برد. همچنین واژهٔ **مططرونیووس** در یونانی وجود ندارد و بسیار بعید است که یهودیان چنین اصطلاح یونانی را وضع یا جعل کرده باشند. در

---

۱. بنا به نقل (Ms. *British Museum*, Margoliouth, n.752 f.): ***«یاهوئیل وجه نام‌گذاری‌اش آن است که او راهنمای و مرشد ابراهیم پدر ما بود و به او تمام تورات را آموخت. یاهوئیل همان فرشته‌ای است که موسی سرور ما را به عروج به آسمان فرا خواند، دقیقاً همان‌طور که در رسالهٔ سنهدرین تلمود نقل است: به موسی فرمود که نزد خدایت، یهوه به آسمان بیا، که درست آن بود که بگوید «نزد من» بالا بیا، که منظورش آن است که نزد فرشته‌ای که نامش مانند نام پروردگار است بالا بیا: «ال یهوه»، حروفی که همان حروف یاهوئل است».***

2. Cf. *Odeberg*, p.125-142: *origin of the word "Metatvon"* and also Louis Ginberg, *Legends of the Jews* vol.V, p.162.

3. *Metathronios*

https://t.me/ketabhayemontakhabe

نوشته‌های تلمودی واژهٔ "θρονος" هرگز به جای معادل عبری آن به‌کار نرفته است. از سوی دیگر، تکرار حروف «طای» و پسوند «رون» پیرو الگویی است که در تمام این متون تکرار می‌شود. هم این پسوند و هم تکرار این حرف بی‌صدا را می‌توان، مثلاً در اسم‌هایی همچون **زوهراریئل** و **اَدیریرون**، مشاهده کرد. همچنین باید به خاطر داشت که پسوندهای «اون» و «رون» احتمالاً اجزای سازندهٔ ثابت و خاص نام‌های سرّی بوده است، نه هجاهای معنادار. لذا این احتمال قوت می‌گیرد که واژهٔ **مططرون** به دلایلی به عنوان نامی نمادین برگزیده شده باشد، و نشانگر یکی از نام‌های سرّی است، که این نام‌ها در متون **هخالوت** به همان فراوانی آثار گنوسی یا دست‌نوشته‌های پاپیروس سحرآمیز بی‌شمار است. گویا، این واژه در ابتدا جهت این وضع شد تا به عنوان یک «واژهٔ عرفانی» جایگزین نام **یاهوئل** شود، ولی به‌تدریج جای آن را گرفت. ضمناً جالب است که هجای این واژه در قدیمی‌ترین نقل‌قول‌ها و دست‌نوشته‌ها به این صورت میططرون است، واقعیتی که معمولاً نادیده گرفته شده است؛ گویا این واژه، میططرون تلفظ می‌شد نه مططرون. در آوانویسی، همان‌طور که حرف **اِپْسیلُون** یونانی در واژهٔ **متا** زاید است، حرف **یود**[1] در این نام کاملاً زاید به نظر می‌رسد.

در توصیف‌های بسیار خیالی از قلمرو فرشتگان که در کتاب عبری حنوخ متعلق به دورهٔ عرفان مرکاوا آمده، مقام **مططرون** همیشه اعلی‌مراتب در نظر گرفته می‌شود. در عین حال، در آثار قدیمی مکتب مرکاوا هیچ نشانه‌ای دال بر اینکه او یک موجودی باعظمت که بر روی عرش جلال ساکن شده است، وجود ندارد. در سراسر این نوشته‌ها **مططرون**، یا هر نام دیگری که به او داده شود، در جایگاه والاترین همهٔ مخلوقات باقی

---

1. *Yod*

https://t.me/ketabhayemontakhabe

می‌ماند، در حالی که در شیعور قوما او ساکن عرش که خود آفرینندهٔ جهان است، معرفی می‌شود. هیچ تلاشی برای پرکردن فاصلهٔ این دو نگرش صورت نگرفته؛ آنچه در مورد رابطهٔ عارف با خدایش در حالت جذبه گفته شده، در مورد بلندی جایگاه خود سرور فرشتگان [یعنی مططرون] نیز صادق است. اتفاقاً، بر اساس یک سنت مستقلی که بازتابش را در هخالوت مطول می‌توان یافت، این فرشته به آنافیل[۱] معروف بوده است و ویژگی‌هایی که به او داده می‌شود، روشن می‌سازد که **آنافیل** صرفاً نام دیگر **مططرون** نیست، بلکه در نظر برخی عرفا نام شخصیت دیگری است که همان مقام متعالی را داراست.[۲]

۸

نوشته‌های عرفان عرشی و نیز انواع فهرست‌های مبسوط از مسائل و موضوعات مربوط به این عرفان، که در میان سالکان مرکاوا فراوان بوده است در متون مختلفی بر جای مانده است. همهٔ اینها متعلق به یک دورهٔ خاص نیست؛ چراکه موضوعی که در یک متن، ظاهراً بسیار بااهمیت است، در متن دیگر حتی ذکری از آن نشده است. برای نمونه، یکی از این نوشته‌های عرفان عرشی ناب را می‌توان در رسالهٔ مختصر هخالوت یافت که احتمالاً متعلق به قرن هشتم است.[۳] در اینجا توصیف خیالی از موضوعاتی داریم که در ابتدا واقعاً به‌طور طبیعی قابل تصور بودند، ولی اینک در این زمان به ابعاد عجیب و غریبی رسیده‌اند، که به‌طور کلی صرفاً به منظور تهذیب نفس مورد بررسی قرار می‌گیرند.

گزارش موجز و متعادل‌تر از موضوعات اصلی عرفان مرکاوا که ظاهراً

---

1. Anafiel

۲. بنگرید به **هخال‌های بزرگ** در (ch.XXII and *Odeberg to*. 3; *Enoch*, ch.XVII, p.59).

3. **رسالهٔ هخال‌ها**, ed. Jellinck in *Beth Ha-Midrash*, vol.II, p.40-47.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

بر اساس یک رسالهٔ **هخالوت** نوشته شده، در میدارش امثال سلیمان یافت می‌شود.[1] در اینجا نیز، حاخام یشمائیل به عنوان نمایندهٔ سنت باطنی ظاهر می‌شود. در این مورد، او سؤالاتی را که خداوند در روز قیامت از عالمان تورات خواهد پرسید، برمی‌شمارد؛ بخش اصلی این آزمون، سؤالات مربوط به تعالیم باطنی است:

«اگر کسی که عالم به تلمود است در پیشگاه خدا حاضر شود، یکتای مقدس، که درود و ستایش بر او باد، به او می‌گوید: «فرزندم، از آنجایی که تو تلمود را مطالعه کرده‌ای، چرا به مطالعهٔ مرکاوا نیز نپرداخته‌ای تا به جلال و عظمت من نایل آیی؟ زیرا هیچ‌یک از لذّاتی که در خلقت خود به ودیعه نهادم با آن هنگامی که عالمان می‌نشینند و به مطالعهٔ تورات می‌پردازند برابر نیست، و در فراسوی آن بنگر و ببین و در این پرسش‌ها تأمل کن: چگونه عرش جلال و عظمت من پابرجاست؛ اولین ستون آن به چه کار می‌آید، ستون دوم، به چه کار می‌آید، ستون‌های سوم و چهارم به چه کار می‌آیند، **حَشمَل** (که حزقیال در مکاشفه‌اش آن را دید) چگونه پابرجاست، در یک ساعت چند حالت به خود می‌گیرد، و در کدام طرف خدمت می‌کند؛ آذرخش آسمانی چگونه پابرجاست؛ چند چهرهٔ درخشان در میان جناقین او قابل مشاهده است، و در کدام طرف خدمت می‌کند؛ و حتی مهم‌تر از همهٔ اینها: نهر آتشین تحت عرش جلال و عظمت من، که گِرد است و شبیه ستونی که از آجر ساخته شده است؛ چند پُل بر روی آن زده شده، فاصلهٔ میان یک پل با پل بعدی چه اندازه است، و اگر

1. *Midrash Mishle*, ed. Buber, f.34a ff.

در برخی موارد من این ترجمه را بر طبق قرائت‌های نقل‌قول که در نسخه دست‌نویس عزرائیل به نام تفسیر روایات (تلمودی) دریافت می‌شود، تصحیح کرده‌ام. (Hebrew University Library, f.29b) همچنین فصل ۱۳، **هخال‌های بزرگ** را توجه کنید.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

بخواهم از آن بگذرم، از کدام پل عبور می‌کنم، **اُفَنیم**[1] (طبقه‌ای از فرشتگان) از کدام پل عبور می‌کنند، و **گَلْگَلیم**[2] (طبقهٔ دیگری از فرشتگان) از کدام پل گذر می‌کنند؛ و حتی برتر از اینها: ارتفاع ناخن پایم تا فرق سرم چه اندازه است؛ کف دست من چه اندازه است و اندازهٔ انگشتان پای من چقدر است. حتی برتر از همهٔ اینها: عرش جلال و عظمت من چگونه پابرجاست، و در هر روز هفته کدام طرف خدمت می‌کند. آیا این نشانهٔ شکوه و عظمت من نیست و آیا فرزندان من، عظمت و جلال مرا با تمامی این اندازه‌ها می‌شناسند، آیا این نشانهٔ بزرگی، عظمت و زیبایی من نیست که داود در این‌باره فرمود: خدایا! چقدر آثار صنع تو متنوع و پرشمار است!؟».

از این قطعه روشن است که همهٔ این سؤالات به‌طور منظم مورد بحث قرار می‌گرفته است، هرچند برخی از آنها در متونی که به دست ما رسیده، ذکر نشده است. مثلاً، در مورد پل‌های مرکاوا، که تقریباً در **هخالوت** **مطول** و کتاب حنوخ ذکری از آن به میان نیامده، چندین توصیف زنده و روشن در اختیار داریم.

از جمله مهم‌ترین مسئله‌ای که **مططرون** برای حاخام یشمائیل توصیف می‌کند، حجاب کیهانی یا پرده‌ای در برابر عرش است، که عظمت خدا را از جماعت فرشتگان پنهان می‌کند. ایدهٔ چنین حجابی به نظر می‌رسد که بسیار قدیمی باشد؛ پیش از این، اشاراتی به آن در متون آگادایی متعلق به قرن دوم یافت می‌شد. علاوه بر این، در اثری قبطی، به نام **پیستیس سوفیا** متعلق به مکتب گنوسی به وجود این پرده‌ها در فلک درخشان ازلی اشاره شده است.[3] همان‌طور که در کتاب حنوخ توصیف می‌شود، این پرده

---

1. *Ofannim*

2. *Galgalim*

3. Pistis Sophia, ch.139, in *Carl Schmidt*'s German translation (1885).

واژه یونانی کلمهٔ *καΖαπεΖιασΜαΖα* است، در حالی که متون عبری از واژهٔ **پردهٔ غیب** سخن می‌گویند.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

کیهانی تصاویر همهٔ اشیا را دربر دارد که گویی از آغاز روز خلقت، وجود پیشینی خود را در این فلک آسمانی دارند.[1] تمام نسل‌ها و همهٔ زندگی‌ها و اعمالشان در این پرده از پیش وجود دارند؛ کسی که این پرده را مشاهده می‌کند، در همان حال به راز نجات مسیحایی پی می‌برد، زیرا قیام نهایی و کارهایی که مسیحا می‌کند، همانند روند تاریخ، وجود پیشینی و ازلی داشته و قابل شهود است. همان‌طور که دیدیم، معرفت به عرش مرکاوا و هخالوت ملازم با مشاهدهٔ غایت مسیحایی است، که این ملازمهٔ معرفت مکاشفه‌ای و معادشناختی بسیار قدیمی است. این نحوهٔ نگرش، بر مکاشفهٔ ابراهیم و کتاب حنوخ به اندازهٔ رساله‌های مختلف هخالوت در چهار یا هشت قرن بعد، سیطره داشته است. همهٔ آنها توصیفات مختلفی از پایان جهان، و محاسبه‌ای برای تعیین تاریخ روز نجات دربر دارند.[2] درواقع، در هخالوت مطول قطعه‌ای وجود دارد که مفهوم مکاشفهٔ مرکاوا را در ضمن سؤالاتی به‌طور خلاصه بیان می‌کند: «چه هنگام او عظمت آسمانی را خواهد دید؟ و چه هنگام زمان نهایی نجات را خواهد شنید؟ و چه هنگام آنچه را هیچ چشمی تاکنون ندیده، مشاهده خواهد کرد؟»[3] ضمناً، به نظر این عرفا، آنچه اکنون به قلمرو دانش سرّی تعلق دارد، در عصر مسیحایی به صورت معرفتی همگانی درمی‌آید. عرش و جلال نازل

---

1. 3 *Enoch*, ch.45; ed. Wertheimer, p.50, الفبای حاخام عقیوا ۱; in *Yalkuf Shimoni* 173; Cf. also Rashi on Yebamoth 63b and Baba Metsia 59a نقل قول از یلقوت شیمونی.

۲. چنین مکاشفه‌هایی به قرار زیرند: فصل‌های ۴-۶ کتاب محاسبه آخرالزمان؛ هخالوت مطول یا نسخه خطی رسائل حاخام یشمائیل،
Ms. *Enelow Memorid Collection 704* in the JThs in New York (= Parma 541, no.21 and Oxford 2257).
بخش بزرگ‌تری در نسخه تصحیح شده **هخال‌های بزرگ**، فصل‌های ۶-۹ در نسخه خطی (Ms, New York JThs, 828) آمده است. در نسخه دست‌نخورده‌ای پیرامون سیمای زرو بابل "Zeru Babel"؛ در رساله مکاشفه شیمعون بریوحای (Simeon ben Yohai) وجود دارد.

3. **هخال‌های بزرگ**, ch.XVI.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

بر آن «عن‌قریب برای تمام ساکنان جهان آشکار خواهد شد».[۱] در همان زمان، دلایل احکام تورات، که اکنون پوشیده است، نیز آشکار شده و روشن خواهد گردید.[۲]

به جرئت می‌توان گفت که آنچه را می‌توان «در حسرت مکاشفه» نامید، از جمله قوی‌ترین نیروهای محرک کل عرفان مرکاوا بود. نگرش این عرفا نسبت به واقعیت پدیده‌های تاریخی حتی بیش از دیدگاه متألهان یهودی معاصر، یعنی علمای **اگادا**، آشکارا بدبینانه است.[۳] شرایط سخت این دوره، یعنی آغاز عصر اذیت و آزار کلیسا در قرن چهارم، علایق دینی این عارفان را به سوی جهان برین مرکاوا معطوف ساخت؛ عارف از دنیای تاریخ به سوی دورهٔ پیش از تاریخ خلقت روی می‌آورد تا از مکاشفهٔ آن تسلّی جوید، یا در پی یافتن مأوایی برای نجات و رستگاری به دورهٔ مابعد تاریخی روی می‌آورد. متأسفانه منابعی که در اختیار ماست، فضای اجتماعی بانیان و رهبران این جنبش عرفانی را روشن نمی‌سازد. همان‌گونه که در آغاز این سخنرانی گفتم، آنها در حفظ گمنام ماندنشان بسیار موفق بوده‌اند.

۹

همان‌طور که دیدیم، رابطه میان عرفان عرشی و مکاشفه‌ای بسیار نزدیک است، اما رابطهٔ میان معادشناسی و کیهان‌آفرینی یعنی مبدأ و معاد اشیا در آثاری که به دست ما رسیده به هر صورت نسبتاً سست و ناپایدار است. از

---

1. *Midrash Tanhuma*, ed. Buber, V, p.31.
2. Cf. *The Midrash in* هلاخا گِدولا, ed. Hildelsheimer, p.323, quoted by L. Ginzberg, *Legends of The Jews* vol.VI, p.433 and Rashi's Commentary on Canticles, I 2.
   دربارهٔ موضوع **دلایل (احکام) تورات** بنگرید به: *Pesahim*, 119a, *Sanhedrin*, 21b, *Shabbath*, 12oa.
3. بنگرید به بیان ارزشمند گلاتزر در:
N. Glatzer, *Unter Suchungen Zur GschichtsLehredor*, Tannaiten (Berlin, 1932).

https://t.me/ketabhayemontakhabe

این لحاظ، عرفان مرکاوا نه تنها با اشکال غیر یهودی عرفان گنوسی، بلکه با عرفان قبالا در دورهٔ بعد که رابطهٔ میان مبدأ و معاد بسیار نزدیک است، نیز تفاوت دارد. علاوه بر این، قطعات نسبتاً پراکنده دربارهٔ این موضوع، با نام تأملاتی در باب **معسه برشیت** (واقعهٔ آفرینش)[1] بیشتر کیهان‌شناسی[2] است تا کیهان‌آفرینی، به عبارت دیگر، اگر ما اجازه داوری و اظهار نظر داشته باشیم، تأکید بر روی شناخت نظام کیهان است نه شیوهٔ پیدایش آن، که نقش بزرگی در اسطوره‌شناسی عرفای گنوسی ایفا می‌کند. انسان باید کتاب بارَیتا در باب خلقت[3] که بخش‌هایی از آن متعلق به این دوره است را فقط بخواند، تا با خواندن آن نسبت به این تفاوت میان تأمل عرفان مرکاوا و ویژگی عرفان گنوسی به معنای اخص[4] آگاه شود، هرچند تحریر این کتاب نسبتاً جدید و ارتباطش با عرفان مرکاوا روشن است. دلیل آن روشن است: قلمرو «کمال اعلی» الاهی، یعنی **پِلِرومای**[5] عرفای گنوسی، که به‌طور شگفت‌انگیزی توالی **آئون‌ها**[6] را آشکار می‌سازد، با مسئلهٔ خلقت و پیدایش کیهان ارتباط مستقیم دارد، در حالی که از نظر عرفای مرکاوا که جهان عرش را جایگزین **پلروما** و **آئون‌ها** می‌کردند، این مسئله اصلاً مشکل‌ساز نبود. اجزای تشکیل‌دهنده جهان عرش: یعنی **حشمل**،[7] **اُفَنیم**،[8] **حیوت**،[9] **سرافیم**[10] و غیره را دیگر نمی‌توان واقعاً بر حسب مفاهیم کیهان‌آفرینی تفسیر کرد؛ همان‌طور که دیده‌ایم، تنها حلقهٔ پیوند میان جهان

---

1. *Maaseh Bereshith*
2. cosmology
3. *Baraitha on The Work of Creation.*

۴. چندین قطعه از تفسیر میشنایی بر واقعه آفرینش وجود دارد. الف) در کتاب رازیئل، 1701, f.35a-36b. ب) تحت عنوان تفسیر کبیر بر سِفرپیدایش ed. Wortheimer, vol.1, p.1-31، ج) در پیوست یادنامهٔ کوهن به نام کثرت معجزات Ehone's (1994), p.47-50، د) در گنجینه‌های مدفون «شیطر» vol.I, p.182-187 به اهتمام L. Ginzberg's.

5. *Pleroma*
6. *Aeons*
7. *Hashmal*
8. *Ofannim*
9. *Hayoth*
10. *Seraphim*

https://t.me/ketabhayemontakhabe

عرش و مسئلهٔ خلقت، اندیشهٔ پرده و حجاب کیهانی بود. در اینجا ما یکی از مهم‌ترین نقاط افتراق میان عرفان مرکاوا و عرفان قبالا را داریم؛ عرفان قبالا به خاطر علاقهٔ مجدد به تأمل نظری صِرف دربارهٔ کیهان‌آفرینی، که بیشتر حال و هوای کاملاً گنوسی داشت، متمایز می‌شود. در آثار اولیه ـ مسلماً در طی دوره‌ای که متون هخالوت شاخص آن است ـ مسائل نظری هیچ جایگاهی ندارد؛ حال و هوای آن توصیفی است نه تحلیلی،[1] و این امر به‌ویژه در مورد مهم‌ترین مسائل این عرفان صادق است. با وجود این، امکان دارد که در همان آغاز یک دورهٔ تأمل نظری وجود داشته است، و احتمال دارد که عبارتی مشهور در میشنا که سؤالات: «چه در بالاست و در پایین چیست؟ در گذشته چه بوده و پس از این چه خواهد بود؟» را ممنوع کرده است، اشاره به تأمل نظری دارد که شیوهٔ عرفای گنوسی است که در پی شناخت این بودند که «ما که هستیم، و چه شده‌ایم کجا بودیم یا کجا قرار داده شده‌ایم، به کجا می‌شتابیم، و از چه نجات می‌یابیم».[2]

درواقع، این امر مسلم است که در میان برخی گروه‌های عرفای گنوسی یهودی که تلاش می‌کردند در بین جامعهٔ دینی یهودیت حاخامی باقی بمانند، تأمل گنوسی و اندیشهٔ نیمه‌اسطوره‌ای آن زنده نگاه داشته می‌شد. نشانه‌های چنین اندیشه‌هایی هرچند اندک در آثار اگادایی وجود دارد. برای مثال، این قول مشهور از معلم بابلی را و در قرن سوم میلادی از همین باب است: «صفات و ویژگی‌هایی که عالم با آن خلق شده است ده تاست: عقل، بصیرت، معرفت، قدرت، مُجیب، قوت، عدالت، صداقت، محبت و شفقت».[3] یا اشارهٔ ذیل به اقانیم هفت‌گانه شبیه اندیشه‌های رایج از این نوع که اغلب در اسامی آئون‌های گنوسی وجود

---

1. speculative
2. Cf. *Mishnah Hagigah*, II, 1, and *The Excerpts Ex Theodoto of Clement of Alexandria ed. Casey* (1934), 79.
3. *Hagiyah*, 126.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

دارد: «هفت **میدوت** (خصلت، صفت)[1] در برابر عرش عظمت خدمت می‌کنند: عقل، صداقت و عدالت، محبت و ترحم، حقیقت و صلح».[2] همان معنایی که **آئون‌ها** و **آرخون‌ها** برای عرفای گنوسی دارند، **میدوت** نیز برای این شکل از تأمل دارا هستند، یعنی صفات تجسم یافتهٔ خدا هستند.

تأثیر تأملات در باب **آئون‌ها** که در قدیمی‌ترین متن قبالایی، یعنی کتاب بسیار مبهم و دشوار باهیر،[3] محفوظ مانده بسیار بااهمیت است. این کتاب در قرن دوازدهم در پرووانس گردآوری و تدوین شد،[4] این اثر مختصر که دربارهٔ الاهیات قبالایی است لااقل بخشی از آن از گزیده‌ها و گردآوری‌های متون بسیار قدیمی‌تر است، که به همراه دیگر آثار مکتب مرکاوا از شرق به اروپا راه یافته بودند. از اقبال بلند من بود که چند سال پیش یکی از این منابع شرقی، یعنی کتاب رازا ربّا[5] یا «راز بزرگ» را کشف نموده و شناختم. برخی از مؤلفان شرقی قرن دهم، این کتاب را از جملهٔ مهم‌ترین آثار عرفانی و باطنی نامیده‌اند و تا به حال گمان می‌شد که از بین رفته است.[6] خوشبختانه چندین نقل‌قول طولانی از آن، در آثار عرفای یهودی قرن سیزدهم در جنوب آلمان به جا مانده، که جای تردیدی باقی نمی‌گذارد که کتاب باهیر تا حد زیادی مستقیماً مبتنی بر آن بوده است.[7] از

---

1. *Middot*

2. *Aboth de Rabbi Nathan*, ch.37.

3. *Bahir*

۴. بنگرید به یادداشت شماره ۳۵ [متن انگلیسی] سخنرانی اول. من ترجمه آلمانی آن را (Dasbuch Bahir) در ۱۹۲۳ منتشر کرده‌ام.

5. *Raza Raba*

۶. دانیال با عنوان الْقومسی به این کتاب اشاره می‌کند. مقایسه کنید با:
J. Mann, *Texts and Studiesin Jewish History*, vol.II, p.76, 79 and by Hai Gaon.
بنگرید به صفحهٔ ۲۱ گنجینهٔ علما دربارهٔ رسالهٔ حَگیگا، بخش پاسخ‌ها.

۷. یکی از شاگردان الیعازر اهل ورمز در تفسیر خود بر شیعور قوما چندین بند از کتاب رازا ربا «راز بزرگ» را نقل می‌کند که من آنها را در نسخه دست‌نویس کتابخانه آنجلیک دُم (*Capua*, no.27) و دیگر نسخه‌های خطی کشف کرده‌ام. بخشی نیز در (New York, JThs 844 f.100a-103a) آمده است. قطعات دیگری از رساله راز بزرگ در مجموعه‌ای معروف به راز «مرکاوا» (مرکبه) در (Ms. *Milano*, 57, f.20) یافت می‌شود.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

این‌رو می‌توان فهمید که چگونه **واژگان فنی**،[۱] نمادها و اسطوره‌های عرفان گنوسی توسط عارفان قبالای نخستین که آثار خود را در پرووانس در قرن سیزدهم نوشتند به‌کار برده شد. این نکته نتیجهٔ مهمی برای معضل منشأ و خواستگاه عرفان قبالای قرون وسطا به‌طور کلی دربر دارد. ر از ۱ ر ۲، ظاهراً حلقهٔ پیوند میان نوعی میدراش عرفانی و متون هخالوتی که عناصر جادویی نیرومندی در آنها وجود داشته می‌باشد. می‌توان به یقین دانست که این کتاب به همراه قطعات مشابه آثار قدیمی و نیز منتخباتی که به عبری نوشته شده بود از شرق به پرووانس راه یافتند. بنابراین، از این طریق بود که بقایای اندیشه‌های گنوسی به واسطهٔ کتاب باهیر به درون عرفان یهود راه یافت و به یکی از عوامل مؤثری که عرفان قبالاهای قرن سیزدهم را شکل بخشید، تبدیل شد.

۱۰

نمونه مشابه گرایش‌های نظری عرفان گنوسی که ارتباط تنگاتنگی با عرفان مرکاوا داشت، در نوشته‌هایی موسوم به **معسه برشیت** گروه‌بندی شده‌اند کتاب سِفِر یِصیرا[۲] یا «کتاب آفرینش» در زمرهٔ این نوشته‌هاست، که رویکردی نظری دربارهٔ مسائل کیهان‌شناسی و کیهان‌آفرینی دارد.[۳] هرچند احتمال دارد، دارای افزوده‌هایی از دورهٔ بعدی باشد اما پیوند آن با نوشته‌های مرکاوا، حداقل از حیث واژگان و سبک نگارش تقریباً روشن است. این اثر که در زمانی بین قرن سوم تا ششم احتمالاً نوشته شده،

---

1. *termini technici*

2. *Sefer Retsirah*

۳. منابع فراوانی درباره این کتاب وجود دارد. بنگرید به مقالهٔ: Jezira in EJ, vol.IX, col. 104-111 که در آنجا یادداشت‌های کتاب‌شناختی داده شده است. ترجمه‌ها و تفسیرهای انگلیسی و. وستکاف (W. Westcott) (1893) و کا. استنرنیگ (K. Stenring) (1923) شامل برخی عبارات غیر واقعی هستند.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

دارای سبکی موجز و مختصر است؛ حتی کامل‌ترین نسخه‌های مختلف از ۱۶۰۰ واژه تجاوز نمی‌کند. از لحاظ تاریخی، این اثر قدیمی‌ترین متن عرفان نظری موجود است که به زبان عبری نگاشته شده است. به نظر می‌رسد که مؤلف از مکاشفهٔ عرفانی به‌عنوان یک منبع الهام گرفته، تا جایی که ابهام و نامفهوم بودن متن، هر نوع قضاوتی را در باب این نکته مجاز می‌سازد. بنابراین، مایهٔ تعجب نیست که با اینکه سبک نگارش این اثر پرطمطراق و موجز، مبهم و دشوار و پیچیده است، فلاسفه و عارفان قبالای قرون وسطا هر دو به‌وضوح از این کتاب نقل‌قول می‌کردند. موضوع اصلی کتاب، اجزا و عناصر تشکیل‌دهندهٔ جهان است که در ده بنیان آغازین یا به قول کتاب ده سفیروت[1] و بیست و دو حرف الفبای عبری جست‌وجو می‌شود. اینها بر روی هم قوای سرّی را نشان می‌دهند که ترکیب و اتحاد آنها باعث مجموعه‌های مختلفی می‌شوند که در فرآیند کلّ خلقت قابل مشاهده هستند؛ این قوا «سی و دو راه سرّی حکمت» هستند، که خداوند به واسطهٔ آنها تمام موجودات را خلق کرده است. این سفیراها صرفاً ده حضرت، یا نمایانگر ده مرتبهٔ ظهور خود نیستند؛ موضوع به این سادگی نیست. بلکه «پایان اینها در آغازشان و آغاز آنها در پایانشان حضور دارد، همچون آتشی که به زغال تبدیل می‌شود دهان خود را ببند مبادا که سخن گوید و دلت را مبادا که بیندیشد». نویسنده پس از اینکه با جملاتی کم و بیش پیچیده و مبهم به تحلیل نقش **سفیروت** در نظریهٔ کیهان‌آفرینی‌اش می‌پردازد، یا به بیان دقیق‌تر راه‌حلی ارائه می‌دهد، به تبیین نقش و عاملیت حروف در خلقت می‌پردازد: خداوند آنها را بیرون کشید، جدا کرد، ترکیب کرد، سنجید، جای آنها را عوض کرد، و به واسطهٔ آنها کل جهان آفرینش و هر آنچه را مقرر شده است خلق شود، ایجاد

---

1. *Sefiroth*

https://t.me/ketabhayemontakhabe

کرده است». سپس نویسنده مبحثی را طرح می‌کند یا به عبارت دقیق‌تر به آشکار ساختن معنی سرّی هر حرف در سه قلمرو آفرینش می‌پردازد که برای او شناخته شده است: یعنی قلمرو انسان، جهان ستارگان و سیارات، و جریان توالی زمان در طول سال. در سراسر این اثر، تلفیق عرفان اعداد یونانی متأخر، و شاید حتی نوافلاطونی متأخر با شیوه‌های عالی و بدیع تفکر یهودی دربارهٔ رمز و راز حروف و زبان تقریباً روشن و واضح است.[1] این اثر، از عناصر عرفان مرکاوا نیز بی‌بهره نیست؛ به نظر می‌رسد که نویسنده در طلب عرش مرکاوا برای شرح تفکر کیهان‌شناختی خود است که بی‌توفیق نیز نبوده است، زیرا **حیوت** در مرکاوا که حزقیال به توصیف آن پرداخته یعنی «موجودات زنده»ای که مرکاوا را حمل می‌کنند، علی‌الظاهر، از نظر او با سفیراها به عنوان «موجودات عددی زنده» مرتبط است. زیرا، در واقع، اینها همان «اعداد» خاصّی هستند که دربارهٔ آنها گفته شده است: «آنها همانند پرتو نوری ظهور می‌کنند و تا بی‌نهایت گسترده می‌شوند؛ و هنگامی که از خدا سریان می‌یابند و زمانی که به مبدأ خود باز می‌گردند، کلام خدا در آنها متجلی می‌شود؛ به امر خدا همچون گردبادی با شتاب سرعت می‌گیرند، و در برابر عرش او به خاک افتاده و سجده می‌کنند».

واژگانی که در این کتاب به‌کار رفته است، ویژگی‌های مختلفی دارد از جمله برخی نوواژه‌های عجیب و غریب که در عبارت‌پردازی عبری دلیلی روشن و عادی ندارد، حاکی از تعبیری دیگر از اصطلاحات یونانی است،

---

۱. ل. بیک (L. Baeck) کوشیده است نشان دهد که کتاب آفرینش اقتباس یهودی برخی اندیشه‌های اساسی پروکلوس هستند همان‌طور که کتاب‌های دیونیسیوس آریوپاگوس اخذ و اقتباس مسیحی آن محسوب می‌شوند. بنگرید به:

MGWI, vol.70 (1926), p.371-376, vol.78 (1934), p.448-455.

اما دلیل او قانع‌کننده نیست هرچند نظریات او فریبنده و جذاب است. پل کروس (Paul Kraus) به برخی از تشابه‌های جالب میان کتاب پیدایش و نخستین متصوفه گنوسی اسلامی از کتاب آثار جابر ابن‌حیان (Paul Kraus, Jabir ibn Hayyan, vol.II (Cairo, 1942), p.266-268) اشاره می‌کند.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

هرچند، اغلب مسائل هنوز نیازمند شرح و توضیحی کامل است.[۱] معنای دقیق اصطلاح **سفیروت بلیما**،[۲] که نویسنده دائماً آن را به‌کار می‌برد عنوانی قابل تأمل است. او هنگام سخن گفتن از **سفیراها** چیزی در ذهن داشته است که شاید این اصطلاح کلید فهم آن باشد. بر طبق دیدگاه گروهی از مؤلفین یا مترجمین، دومین واژه یعنی **بِلیما** که می‌توان آن را دال بر معنای ماهوی یا توصیفی خاص این اعداد در نظر گرفت را به معنای: سفیرای لایتناهی؛ سفیرای انتزاعی، مبهم، غیرقابل توصیف، مطلق، یا حتی سفیرای به وجود آمده از عدم در نظر گرفته‌اند. اگر نویسندهٔ کتاب مجبور بوده است مطالب کتاب را به صورت مبهم بیان کند، به‌طور مسلم در این خواسته‌اش به موفقیت رسیده است. حتی محتوای نظریهٔ کیهان‌آفرینی‌اش که در فصل مربوط به سفیرا بیان می‌شود، هنوز موضوعی بحث‌برانگیز است. در مورد این سؤال که آیا نویسنده معتقد به صدور **سفیرا** از سفیرای دیگر یا از خدا است، احتمالاً نظریات کاملاً متضادی را بشنویم. به نظر برخی نویسندگان، وی این **سفیراها** را با عناصر خلقت یعنی، روح خدا، اتر، آب، آتش و جهات شش‌گانه فضا کاملاً یکی می‌داند. نویسندگان دیگری که مایلم نظر آنان را بپذیرم، قائلند: نویسنده در توصیف سفیراها به سوی یک شبیه‌سازی و تناظر یک به یک میان این **سفیراها** و عناصر خلقت رفته است. به هر حال، این **سفیراها** مانند جنود فرشتگانی‌اند که در حالت ستایش در محضر عرش الاهی در نوشته‌های مرکاوایی مجسم شده‌اند، و سفیرا عنوان کاملاً جدید است که با نگرش اهل کشف و شهود مرکاوای اولیه بیگانه است.

---

۱. این کلمات و عبارات عبارتند از **سفیروت (مظاهر ده‌گانهٔ) نیستی**، **مرزهای کج** هستند که در عبری معنای درستی ندارند، یا کاربرد معنای **عمق** به معنای **بنیان** هستند. به نظری **حروف اساس (پایه)** تقلیدی از معنای دوپهلوی واژه یونانی *stoicheia* است که هم به معنای عناصر است و هم حروف.

2. *Sepiroth Belimah*

https://t.me/ketabhayemontakhabe

از سوی دیگر، همان‌گونه که دیده‌ایم سحر و جادو و نقشی مهم در عرفان مرکاوا ایفا می‌کند و ما نمی‌توانیم رابطهٔ میان سِفِر یصیرا و نظریهٔ سحر و جادو را نادیده بگیریم.[۱] عروج جذبه‌ای به عرش تنها عنصر عرفان مرکاوا نیست؛ بلکه انواع روش‌های دیگری را شامل می‌شود که پیوند بسیار نزدیک اعمال مرکاوا با سحر و جادو را نشان می‌دهد، برای مثال، یکی از اینها «پوشیدن یا پوشاندن لباس بافته شده با نام خدا است»، مراسمی بسیار تشریفاتی که در آن جادوگر گویی خود را با اسم اعظم خدا بارور می‌سازد.[۲] یعنی با انجام عملی نمادین که پوشاندن خود در جامه‌ای با طرحی درون‌بافته با نام خدا است، به مقصود می‌رسد.[۳] استدعا از پادشاه یا سَروَر تورات، **سَر تورا**،[۴] از همین مقوله است.[۵] وحی و الهامی که در خلال اجرای چنین مراسمی جست‌وجو می‌شود شبیه مکاشفهٔ مرکاوا است. «سَروَر تورات» همان اسراری را فاش می‌کند که ندایی از عرش آتشین آن را آشکار می‌سازد؛ اسراری نظیر: راز آسمان و زمین، ابعاد

---

۱. در هگادای قدیم، عبارات و بندهایی وجود دارد که در آنها پیوند میان آفرینش و حروف تورات و نیز بر قوای سری انسان تأکید می‌شود. بنگرید به:

Cf. *Berakhoth*, 55a, *Sanhedrin*, 65b, *Aboth de-Rabbi Nathan* ch 39 (ed. Schechter, p.116); *Midrash Tehillim*, ed. Buber, 17a.

سفر یصیرا حروف عبری و ترکیبات آنها را به عنوان قوای کیهانی در نظر می‌گیرد. یعنی یک نظریه اساسی درباره کاربرد جادویی کلمات و اسماء.

۲. عبارت عبری ***پوششِ آن نام*** با عبارت سریانی ***لباس آن نام اعظم*** در (غزل غزل‌های سلیمان ۳۹: ۷) تطبیق می‌کند. پولس در رساله به رومیان (رومیان ۱۳: ۱۴) نیز می‌گوید: عیسی مسیح پروردگار را بپوشید این بسیار فراتر از کاربرد مشابه **پوشید** در کتاب مقدس عبری است.

۳. این آیین که در ***سفر ملَبّس*** توصیف می‌شود در بسیاری از نسخه‌های دست‌نویس وجود دارد، مثل

Sasoon 290 f. 311 f.; British Museum 752 (Cf. details in Margoliouth's Catalouge p.38). Cf. also note 112 to Lecture IV.

4. *Sar Torah*

۵. بنگرید به ***هخال‌های بزرگ***، فصول ۲۷ـ۳۰ و برخی قطعات ارزشمند در (Ms. *Oxford*, 1531)

https://t.me/ketabhayemontakhabe

جهان‌آفرین، و نام‌های سرّی که با معرفت به آنها انسان قادر بر همه‌چیز می‌شود. واقعیت این است که علاوه بر این اعمال جادویی وعدهٔ تحقق چیزهای دیگر را می‌دهد، مثلاً، معرفتی بسیار جامع نسبت به تورات طوری که فرد خبره و فرهیخته ذاتاً به هیچ‌وجه نمی‌تواند چیزی را که فراگرفته فراموش کند، حتی اگر آنها سعی می‌کردند پیرو یهودیتی حاخامی‌ای باشند که بیان و تبلور خود را در تأکیدی که در هخالوت مطول بر پیوند با سنت هلاخایی گذاشته می‌شود، می‌یابد. دستاوردهای مشابه دیگری نظیر احکام هلاخایی که از نظر عرفای هخالوت مهم بود ولی حیاتی نبود، به دست می‌آوردند. این مراسم جادویی به نوعی محلی مناسب برای نشان دادن تلفیق سحر و جادو با خلسه‌گرایی بود. وجود سحر و جادو در آثار مختلف که جایگاه برجسته‌ای دارد نشانگر انواع نقاط تماس جادو با رساله‌های هخالوت است. به عنوان مثال رساله حَرْبادـموشه،[1] «شمشیر موسی» و هوود الا متعلق به حاخام عقیوا[2] و دستورالعمل‌هایی که در کتاب شیموشه تهیلیم[3] به معنای «کاربرد جادوییِ مزامیر» محفوظ مانده، نمونه‌هایی از این تعالیم را در بر دارند. این کتاب‌ها حداقل برای مدت مدیدی در زندگی و فرهنگ عامهٔ یهود رواج داشته است، اگر نپذیریم که شاخص بوده است.[4]

---

1. *Harba de-Moshe*
2. *Hardalah of Rabbi Akiba*
3. *Shimmushe Tehillim*

۴. کتاب شمشیر موسی نخست توسط گاستر (۱۸۹۶) منتشر شده است. بیشتر این نوشته‌ها در نسخه‌های دست‌نویس: سفر یاشار (کتاب راست)؛ تفکیک (Cf. Noteloo)؛ کتاب تفکیک ربی عقیوا (Sassoon, 290, p.302ff)؛ کتاب بهره‌های تورات و مزامیر داود؛ کتاب نیایش‌های راو «همونا»ی بزرگ، رسالهٔ مقاماتی که به آدم اول داده شدند که از این آثار اخیر نسخه خطی بسیاری وجود دارد دربارهٔ کتاب بهره‌های مزامیر داود بنگرید به:

M. Grunwald in uiteilungen der gesellschat für judische volksk unde no.x, p.81-98 (1902) p.91ff بــــــه‌ویژه Joshua Tranchtenberg, *Jewish Magic and Superstition* (1939), p.108-113.

و ترجمهٔ آلمانی کاملی از کتاب بهره‌های مزامیر داوود، توسط G. Selig به سال ۱۷۸۸ ارائه شده است و ترجمهٔ انگلیسی آن توسط L. Weber از روی ترجمه آلمانی در لندن سال ۱۸۸۰، منتشر شد.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

۱۱

از این‌رو هرچند عرفان مرکاوا در برخی موارد به سحر و جادوی صرف و ساده منحرف شد، در موارد دیگر به بازنگری و تفسیر مجدد اخلاقی روی آورد. در ابتدا، عروج نفس به هیچ‌وجه پس از عمل توبه و ندامت تصور نمی‌شد، اما در دوره‌های بعدی افرادی مانند گائون یهودای بابلی[1] (قرن هشتم)، قول قدیمی تلمود یعنی «توبه عملی بزرگ است... زیرا که انسان را به عرش جلال و عظمت رهنمون می‌شود» را اشاره‌ای به آن مطلب دانسته و پیشرفت جذبه‌آمیز از میان آسمان‌های هفت‌گانه را پس از عمل توبه تصور کردند.[2] پیش از این، در یکی از رساله‌های **هخالوت**، پنج قصر اول از قصرهای هفت‌گانه، که نفس انسان باید از میان آنها گذر کند، متناظر با برخی مقامات یا حالات تکامل اخلاقی در نظر گرفته شده‌اند. از این‌رو حاخام عقیوا به حاخام یشمائیل می‌گوید: «هنگامی که به اولین قصر عروج کردم مؤمن (**حسید**)[3] بودم، در قصر دوم طاهر (**طاهور**)[4] بودم، در سومی پاکدل (**یاشار**)،[5] در چهارمی کاملاً با خدا (**تامیم**)[6] بودم، در پنجمی در پیشگاه خدای مقدس بودم، در ششمی با زمزمهٔ **قدوشا**[7] (**تقدیس‌گویی سه‌گانه**)[8] در پیشگاه آنی که با کلمه سخن می‌گفت و خلق می‌کرد، در مقابل آزار فرشتگان نگهبان محفوظ بودم؛ در قصر هفتم با تمام توانم سرپا ایستادم، و در حالی که تمام دست و پایم می‌لرزید، نیایش زیر را زمزمه کردم.... «درود و ستایش بر تو باد که متعالی هستی، درود بر حضرت اعلی و متعال در تالارهای جلال و عظمت».

---

1. Babylonian Gaon Jehudai
2. Cf. *Aptowitzer in Hebrew Union College Annual*, vol.VIII/IX, p.397, on *Posikta Rabbati*, ed. Friedmann, 185a.
3. *Hasid*
4. *Tahor*
5. *Yashar*
6. *Tamim*
7. *Kedushah*
8. *The Trishagion*

https://t.me/ketabhayemontakhabe

این گرایش که رسیدن به منازل عروج متناظر با حالات و مراتب کمال انسانی است این سؤال را پدید می‌آورد که آیا در اینجا با یک تفسیر جدید عرفانی از خود مرکاوا روبه‌رو نیستیم. آیا وسوسه‌ای دخیل نیست که خود انسان را تجلی الاهی، و نفس او را عرش جلال و عظمت، و غیره تلقی کند؟ ماکاریوس مصری،[1] یکی از نخستین نمایندگان عرفان راهبانهٔ مسیحی قرن چهارم در این مسیر یک گام برداشته است. «آغازِ نخستین موعظه‌اش که چیزی شبیه سلوک اعتقاد عرفانی‌اش ظاهراً است، تبیینی جدید دربارهٔ مکاشفهٔ مبهم حزقیال از مرکاوا ارائه می‌دهد... به نظر او نبی «سرّ و ذات نفس را که در حال قبول پروردگار خود و تبدیل شدن به عرش جلال و عظمت پروردگارش است، مشاهده می‌کند».[2] ما همین تفسیر

---

۱. در نسخه Ms. *Oxford*, 1531, f.52a نقل است: «***حاخام یشمائیل گفت از حاخام عقیوا پرسیدم فاصلهٔ هر پل تا پل بعدی چقدر است؟ حاخام عقیوا فرمود: اگر قلب تو مملو از خلوص و تقوا شود آنگاه فاصله آسمان را خواهی یافت. به او فرمود هنگامی که به هخال اول عروج کردم، حسید (پارسا) بودم، در هخال دوم طاهر بودم، در هخال سوم پاکدل در هخال چهارم کامل بودم در هخال پنجم در حال تقدس در محضر خدای مقدس بودم، در هخال ششم، با زمزمهٔ قدوشا (تقدیس) در پیشگاه آن حقیقی که با امرش همه‌چیز را آفرید، در مقابل آزار فرشتگان نگهبان محفوظ ماندم، در هخال هفتم با تمام توانم سرپا ایستادم و در حالی که تمام دست و پایم می‌لرزید نیایش زیر را زمزمه کردم: درود و ستایش بر تو باد که متعالی و حیّ و قیوم هستی که خالق آسمان و زمین هستی، هیچ موجودی غیر از تو تا ابد باقی نیست. فرشتگان همواره به ذکر تو مشغول و اعمال پرشکوه تو در زمین مشهود است. ای قادر توانا، ای خالق اشیا، ای رب جلیل، ای محبوب بی‌همتا، صاحبان قدرت در محضر تو هیچ‌اند و به قدرت تو اقرار دارند که افعال تو به‌درستی و راستی انجام می‌شود. با راستی و عدالت در جهان عمل می‌کنی. و به پاکی و صداقت اسم مبارکت مرا از خویش رهایی ده و برکات جلال خویش را تا ابد بر من ارزان دار. همواره به ذکر نام تو مشغولم. درود و ستایش بر تو باد ای پروردگار جلیلُ‌النام در تمام تالارهای اعلی مبارک هستی***».

2. Jos, Stoffcis, *Die Mystische Theologie Makarius des Aegypters* (1908), p.79.

در جنبش قبالای اسپانیایی روح همچون عرش خداوند تصویر می‌شود، نیز بنگرید به *Tikkune Zohar* (1558), f.3b: «***پاک و مقدس است اسم اعظم خداوند که بر نفس سریان یافته است و برای او یک عرش اعلی پدید آمده است***».

https://t.me/ketabhayemontakhabe

جدید دربارهٔ مرکاوا که در میان عرفای یهودی مطرح بوده است را در عبارتی از تلمودشناس فلسطینی قرن سوم شیمعون ابن‌لاکیش[1] که سه‌بار تکرار شده است، می‌یابیم: «مشایخ (یعنی ابراهیم، اسحاق و یعقوب) عرش مرکاوا هستند».[2] نویسنده سعی می‌کند با استفاده از برخی شواهد کتاب مقدس این بیان جسورانه را با یک روش تفسیری ابتکاری توجیه کند، اما روشن است که این تفسیر صرفاً زمینهٔ بیان آن عبارت را فراهم آورد نه تفسیر آن انگیزهٔ این تفسیر حقیقتاً و بی‌تردید، عرفانی است.

این نکته را باید تأکید کرد که این گرایش‌ها با فضای فکری نوشته‌های هخالوت مغایر و بیگانه است؛ ما در آن آثار هیچ اشاره‌ای به این تفسیر نمادین و جدید مرکاوا که بعداً رواج یافت و عرفای قبالا آن را کامل کردند، نمی‌یابیم. موضوع آن آثار هخالوتی هرگز انسان نیست، حتی اگر آن انسان فردی مقدس باشد. شکلِ عرفانی که آن آثار ارائه می‌کنند، به معنای دقیق کلمه نشانگر علاقهٔ خاصی به انسان نیست؛ نظرگاه این آثار، خدا و تجلی او، فلک درخشان مرکاوا از طریق ترک غیر او است. به همین دلیل، متون هخالوت هیچ تلاشی برای ارائهٔ یک الگوی اخلاقی ایده‌آل و جدیدی از انسان یهودی متقی نشان نمی‌دهد. تمام هنر و خلاقیتش در بعد جذبه و خلسه است، در حالی که فاقد جنبهٔ اخلاقی است و به اصطلاح، روحی در آن دمیده نشده است. تعالیم اخلاقی در نوشته‌های هخالوت کمرنگ و بی‌رمق‌اند؛ آرمان مطلوبی که عارف هخالوت زندگی خود را وقف آن می‌کند، همان آرمان فرد اهل مکاشفه است که در پی یافتن کلید اسرار قلمرو الاهی است و آرمان کسی است که این مکاشفه‌ها را برای بنی‌اسرائیل آشکار می‌کند. و در یک کلام، شهود و شناخت چنین عرفانی، کنه تورات و تمام حکمت کیهانی و انسانی را به او نشان می‌دهد.

---

1. Simeon ben Lakish

2. *Gen. Rabba* ed. Theoder, p.475, 793, 983.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

۳

حسیدیسم در آلمان قرون وسطا

۱

یهودیان آلمان قرون وسطا از مباحث کلامی و فلسفی محروم ماندند، مباحثی که تأثیری بس عمیق بر اندیشهٔ یهودیت هم‌دوره‌اش در شرق، یعنی در اسپانیا و ایتالیا به‌جا گذاشت، و نیروی محرکی برای رشد و گسترش حیات فرهنگی این جوامع شد. معرفی ارزش‌ها و اندیشه‌های جدید در زمینه‌های مابعدالطبیعه، اخلاق و انسان‌شناسی، که توسط فلاسفه و متألهان یهودی این دوره تدوین شد و می‌توان کل این جنبش را نزاع میان افلاطون و ارسطو دربارهٔ میراث یهودی یعنی کتاب مقدس و تلمود، قلمداد کرد جملگی به وسیلهٔ جوامع یهودی آلمان و شمال فرانسه نادیده گرفته شد. درست است که مطالعهٔ تلمود با چنان شور و اشتیاقی دنبال می‌شد که هیچ‌جای دیگر از آن سبقت نمی‌گرفت؛ و در هیچ‌جای دیگر چنین اهمیتی به دانش و علم‌آموزی داده نمی‌شد، و این اندازه اشتیاق برای مطالعه وجود نداشت؛ اما این علاقه به نصایح اخلاقی و فرامین شریعت مقدس، مقارن با همان شوق و دل‌بستگی برای تفکر نظری نبود.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

مع‌الوصف، این سخن بدین معنا نیست که یهودیان آلمانی هیچ نقش مهمی در تاریخ دین یهود در دورهٔ آوارگی[1] نداشتند. درست است که رهبران روحانی آنها در حوزهٔ مابعدالطبیعه واقعاً فاقد خلاقیت و نوآوری بودند. و حتی نمی‌توانستند میراث اندک تفکر فلسفی که برای افراد بسیاری جذاب بود، گزارش کنند. اما آشوب جنگ‌های صلیبی[2] و ظلم و ستم‌های وحشیانهٔ این دوره و پایمردی و اشتیاق دائم خود یهودیان برای شهادت، تأثیری مهم و ماندگار بر روحیهٔ این جامعهٔ بزرگ یهودی به جا گذاشت. از این زمان به بعد روحیهٔ جدیدی در سرشت یهودیت آلمان به وجود آمد، که رشد و توسعهٔ خود را مدیون انگیزه‌های صرفاً دینی بود، ولی هرگز تبیین فلسفی مناسب نیافت. ردّ و نشان این روحیه را می‌توان در جنبشی یافت که معروف به «حسیدیسم آلمانی» شد، یعنی در فعالیت‌های گروهی معدود از انسان‌های شایسته که پیش از این، در همان دوران آنها را با تأکید خاصی **حسیده اشکنازی**،[3] یعنی «پرهیزگاران آلمان» نامیدند.

پیدایش حسیدیسم رویدادی سرنوشت‌ساز در اعتلای دین یهودیت آلمانی بود. جماعت حسیدیسم از میان تمام عوامل سرنوشت‌ساز دین یهود تا قرن هفدهم مهم‌ترین عامل بود. البته در قرن هفدهم جنبش قبالای متأخر، در شهر صفد[4] فلسطین به وجود آمد و دین تحولی کلی یافت. به بیان دقیق‌تر، حسیدیسم تنها رویداد دینی قابل ملاحظه در تاریخ یهودیت آلمانی است. اهمیت آن را در این واقعیت می‌توان یافت که پیش از این، در طی قرون وسطا، این جنبش موفق شد آرمان‌ها و ارزش‌های دینی جدیدی را در اذهان تودهٔ مردم بقبولاند؛ به هر حال، از آنجا که جنبش قبالای قرن سیزدهم در اسپانیا با شکست مواجه شد، این موفقیت در

---

1. diaspora
2. crusades
3. *Haside Ashkenaz*
4. Safed

https://t.me/ketabhayemontakhabe

آلمان و برای جامعهٔ یهودیان آلمان پیروزی بزرگی محسوب می‌شد. زیرا این جنبش تنها کمی پس از اخراج یهودیان از اسپانیا و پس از اینکه صَفدْ مرکز جدید جنبش قبالای متأخر شد مبدّل به یک عامل تاریخی و سرنوشت‌ساز برای دین شد. بنابراین حسیدیم[1] نه تنها منزوی نبودند بلکه با کل زندگی یهودی و علایق دینی تودهٔ مردم پیوند عمیقی داشتند؛ حتی در جایی که اصول و دستورهای آنها هرگز به‌طور کامل جامهٔ عمل به خود نمی‌گرفت. بنیانگذاران آنها به عنوان الگوی شیوهٔ زندگی ایده‌ال یهودی شناخته می‌شدند. درواقع، آثار کلاسیک حسیدیسم در کنار میراث حجیم هلاخا، که به‌رغم تکریم عمیق آنان نسبت به فرامین الاهی به هیچ‌وجه هم‌شأن و هم‌رتبه با آنها نشد نه تنها در میان علمای تلمودی که به‌سختی نوشته‌هایی نظیر سِفِرِ حسیدیم «کتاب مؤمنان»[2] را بدون احساس شک و دودلی بخوانند، بلکه در میان شهروندان یهودی متدین یا **بعل بیت** «اهل‌بیت» نیز اعتبار واقعاً شرعی خود را حفظ کردند.[3] از این‌رو حسیدیم از دچار شدن به سرنوشت عارفان قبالای نخستین که همواره محفلی خاص از بزرگان بودند و اندیشه‌ها و ارزش‌هایشان به فهم عمومی آن عصر راه نیافت، رهایی یافتند. گرچه دورهٔ خلّاق این جنبش حدود یک قرن، از ۱۱۵۰ تا ۱۲۵۰ بیشتر نبود، ولی تأثیر آن بر یهودیان آلمان پایدار بود. اندیشه‌های دینی که این جنبش پدید آورد و باعث حیات دینی تازه‌ای شد، برای قرن‌ها، شور و نشاط خود را حفظ کردند. یهودیت آلمان نیروی درونی زهد و پارسایی خود را تا حد زیادی مدیون حسیدیم هستند، همان نیروی زهدی که هنگام به وجود آمدن طوفان‌های تازهٔ آزار و ایذاء از خود نشان می‌داد.

---

1. Hasidim
2. *Book of The Devout*
3. *Baal Bayith*

https://t.me/ketabhayemontakhabe

حسیدیم، درست مانند بزرگان تلمودی پیش از خود، بنیانگذاران خود را در میان خاندان شهیری یافت که قرن‌ها در راینلند[۱] برای جوامع یهودی، رهبران دینی تربیت کرده بود: یعنی خاندان کالونیمی،[۲] که از ایتالیا به راین آمده بودند و در اشپیر،[۳] و رمز[۴] و مینز،[۵] و در میان این جوامع به نوعی اشرافیت طبیعی و بی‌پیرایه را شکل دادند. سه نفری که حسیدیسم آلمان را شکل دادند همگی متعلق به این خانواده بودند. سموئیل حسیدی، فرزند کالونیموس اشپیری،[۶] که در اواسط قرن دوازدهم می‌زیست؛[۷] فرزندش یهودای حسیدی، اهل ورمز، که در رگنسبورگ[۸] در سال ۱۲۱۷ وفات یافت؛[۹] و شاگرد و خویشاوند یهودا، الیعازر بن یهودا[۱۰] اهل ورمز، که بین سال‌های ۱۲۲۳ تا ۱۲۳۲ فوت کرد.[۱۱] هر سهٔ اینها تأثیری عمیق و پایدار بر یهودیان آن دوران گذاشتند؛ به‌ویژه یهودای حسیدی تا زمانی که خود جنبش حسیدیسم به صورت نیرویی زنده و فعال به حیات خویش ادامه می‌داد، به عنوان رهبری دینی جایگاهی بی‌همتا داشت. یکی از هم‌عصرانش دربارهٔ او گفته است: «اگر

---

1. Rhineland
2. Kalonymides
3. Speyer
4. worms
5. Mainz
6. Kalonymus of Speyer
7. Cf. A. Epstein, ربی شموئل حاسید, Hagoren, IV (1903), p.81-101.
8. Regensburg
9. Cf. M. Guedemann, *Geschichte des Erziehungswesens Und der Cultur der Juden im Mittelalter*, vol.I (1880), p.153ff.Jekutiel, Kamelhar, کتاب حسیدیم اولیه (1917); J. Freimann, مقدمهٔ کتاب حسیدیم (1924); Av Aptowitzer, مقدمه‌ای بر کتاب **«راوی»** **(ربی العاذار بن یهودا هنالی)**, p.343-350.

که همچنین داده‌ها و اطلاعات جالب و تازه‌ای را در اختیار ما قرار می‌دهد.

10. Eleazar ben Jehudah

۱۱. جدا از منابعی که در یادداشت قبلی ذکر شد تک‌نگاشتی تقریباً غیر انتقادی از اسرائیل کمل‌هر (Israel Kamelhamer) در رسالهٔ **ربنو العازار عطار «گرامیزا»یی**، (1930) وجود دارد. دربارهٔ سال مرگ الیعازر بنگرید به: *Aptowitzer*, p.317.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

او در روزگار انبیا می‌زیست، حتماً در رتبهٔ نبی قرار می‌گرفت».[1] او نیز درست شبیه اسحاق لوریا اهل صفد عارف قبالایی چند قرن بعد، خیلی زود به صورت شخصیتی اسطوره‌ای درآمد. چهرهٔ دو رهبر دیگر حسیدیسم آلمانی نیز به همین روال در پشت انبوهی از افسانه‌هایی که گرداگرد آنها رشد کرده است ناپدید می‌شود. این افسانه‌ها نه‌تنها به زبان عبری بلکه به زبان یدیش در حکایتی به نام **معسه بوخ**[2] نیز محفوظ مانده که گاستر[3] آن را به انگلیسی ترجمه کرده است.[4] این افسانه‌ها اغلب چهرهٔ درست و واقعی از ماهیت حسیدیسم ارائه نمی‌دهند، بلکه آن چیزی را به ما می‌گویند که تصورات عامّه می‌پسندیده است. و شناخت این تحریف نیز برای شناخت نیروهای محرکی که در این جنبش فعال بودند بدون اهمیت نیست.

تعداد اندکی از آثار سموئیل حسیدی محفوظ مانده و این در حالی است که آثار فراوانی از فرزندش یهودا به دست ما رسیده است که بخش زیادی از آنها توسط شاگردانش نظم و نسق گرفته است. از سوی دیگر الیعازر اهل ورمز، که پرشورترین طرفدار و شاگرد وی به شمار می‌آمد

---

1. Cf. Bruell in Jahrbuecher Fuer juedische *Geschicht*, vol.IX, p.23.
کَمِل‌هر در صفحهٔ ۵۴ اشاره می‌کند که R. Senior که این «روایت» را نقل می‌کند، معاصر یهودا در اسپیر (Speyer) بود.

2. *Maase Buch*

3. Gaster

۴. سه روایت از این افسانه‌ها وجود دارد: الف) روایتی عبری که برونیل در Bruell, *Jahrbuecher*, vol.IX, p.20-45 (1889). به توصیف آن پرداخته است. ب) روایت **معسه نیسیم** (حکایت معجزات) *Juspa Shamash of Worms* (1504-1578) که روایت محلی ورمز را ارائه می‌کند و به زبان یدیش (آمستردام، ۱۶۹۲) منتشر شد و ج) روایت **معسه بوخ** (حکایت سرگردانی) (Basle (1602) no.158-182) همچنین مقایسه کنید با:
Ma'aseh Book, translated by Moses Gaster (1934), and Meitlis, Das *Ma'asse buch* (1933).

https://t.me/ketabhayemontakhabe

آثار زیادی به جای نهاد، که میراثی واقعی از اندیشهٔ حسیدی اولیه است، به‌ویژه، این آثار، شامل کلّ مجموعهٔ تعالیم عرفانی که اعضای این گروه شناخت داشته‌اند، است. در واقع، به نظر می‌رسد که تمام فعالیت زندگی‌اش به کار تدوین اختصاص یافته، خواه تدوین هلاخا (در اثر بزرگ روقیه[1] که از آن چند ویرایش به چاپ رسیده است)، یا تدوین موضوعات و سنت‌های دیگر. آثار متعدد او برای مطالعهٔ عرفان یهود بسیار مفیدند، هرچند بسیاری از آنها تنها به صورت دست‌نوشته موجوداند و یک محقق یهودی برجسته زمانی در مورد آنها گفت که امیدوار است که این آثار هرگز از این «فراموشی که به‌درستی شایستهٔ آنند»، بیرون نیایند. اما مهم‌ترین اثر ادبی جاویدان این جنبش سفر حسیدیم[2] «کتاب پرهیزگاران» است که کامل‌ترین شناخت را در باب خاستگاه‌ها و اصالت آن جنبش به ما می‌دهد. این کتاب وصایای ادبی این سه بنیانگذار، و به‌ویژه نوشته‌های یهودای حسیدی است.[3] با وجود آنکه شیوهٔ نگارش آن معمولی و حتی نامناسب است، و اغلب شبیه مجموعه‌ای از یادداشت‌های نامنظم است تا یک اثر ادبی منسجم، اما، یقیناً یکی از مهم‌ترین و چشمگیرترین دستاوردهای ادبی یهودی است. هیچ اثر دیگری از این دوره، چنین بینش عمیقی در مورد تمام ابعاد زندگی واقعی یک جامعهٔ یهودی در اختیار ما نمی‌گذارد. زیرا ما برای اولین‌بار می‌توانیم از واقعیت چنان که بوده‌اند، دور نشویم و در نزدیک‌ترین و صمیمی‌ترین رابطه با زندگی روزمره و به اصطلاح نه در خلأ مکاشفات محض به مطالعهٔ دین و الاهیات بپردازیم. درست در جایی که دیگر نویسندگان یا مصححان، بر واقعیت زندهٔ تجربهٔ

---

1. *Rokeah*

2. *Sefer Hasidim*

۳. سفر حسیدیم به دو صورت موجود است، صورتی کوتاه‌تر که چندین‌بار چاپ شده است، و صورتی مفصل‌تر که توسط ویستزتسکی (Wistinetzki) در سال ۱۸۹۱ به چاپ رسیده است. نقل قول‌ها از چاپ اخیر، بر طبق ترتیب پاراگراف‌ها هستند.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

دینی حجاب خشک هلاخایی یاپوششی بی‌روح‌کننده کشیده‌اند، این کتاب به‌زبانی ساده حیات دینی یک یهودی درآلمان قرون وسطا راکه انگیزه‌های متضادی آن را عینیت بخشیده بود، گزارش می‌کند. زندگی‌ای که در این کتاب توصیف می‌شود، گرچه در سایهٔ اندیشه‌ای بزرگ است، اما توصیف واقعیت در شکلی دراماتیک و نمایشی تصویر می‌شود. از این‌رو «کتاب پرهیزگاران» سرآغاز تمام سلسله آثار بسیار برجستهٔ یهودی است که اسناد واقعی تاریخی نیز به شمار می‌آیند که تمام حقایق و شرایط زمان خود را آشکار می‌سازند. اکثر این آثار و به‌ویژه آثار ارزشمندی که در طی بسط و گسترش عرفان یهود در دورهٔ بعد نوشته شد، این ویژگی را دارد.

اف. آی. بائر در تحلیل عالی‌اش پیرامون «گرایش دینی اجتماعی کتاب پرهیزگاران» نشان داده که «تعالیم سفر حسیدیم مجموعه‌ای سازگار و معین است».[۱] و این تعالیم سیمای روحانی بانفوذ و شخصیت‌محورِ حاخام یهودای حسیدی را نشان می‌دهد که به نظر بائر، جایگاه تاریخی‌اش شبیه معاصر مسیحی‌اش قدیس فرانسیس آسیزی[۲] است. افزون بر این بائر یک‌بار دیگر مسئلهٔ رابطهٔ میان فلسفهٔ اجتماعی حسیدیسم و محیط راهبانه ـ مسیحی‌اش را مطرح ساخته است.[۳] در واقع نمی‌توان انکار کرد که پس از نهضت اصطلاحات کلونی سن سیان[۴] برخی اندیشه‌های دینی و اجتماعی رایج در کلیسای کاتولیک رومی غرب به درون فلسفهٔ دینی

---

1. F. I. Baer, تعالیم دینی و اجتماعی سفر حسیدیم in *Zion*, vol.III (1938), p.1-50.
ایرادهایی که به این دیدگاه در پیش‌گفتار اورباخ (Urbach) بر متن ویرایش شدهٔ عروگت‌هبوسم «روضهٔ معطر»، (۱۹۳۹) وارد شده که تنها در برخی از نسخه‌ها وجود دارد، مرا قانع نساخته است.

2. S. T. Francis Of Assisi

۳. این مسئله نخستین‌بار توسط گودمان در اثر مذکور، ج ۲، مطرح شد که سرفصل کتاب ارزشمند خود را به سفر حسیدیم اختصاص داد.

4. Cluniacensian

https://t.me/ketabhayemontakhabe

برخی گروه‌های یهودی راه یافت. به نظر بائر این مسئله تنها در آلمان امکان‌پذیر بود، در حالی که در ایتالیا و اسپانیا گسترش روشنگری فلسفی در میان یهودیان یا مانع این نفوذ شد یا حداقل با سو دادن مبارزه‌ای پیاپی علیه آن، گسترهٔ آن را محدود ساخت. گرچه بائر این گرایش‌ها را به عنوان «محرک‌هایی می‌داند که بسط و گسترش تحولات خودجوش را فقط شتاب می‌بخشد. در ضمن، او از گودمان که به نوعی رابطه میان عرفان مسیحی رایج آن دوره و جنبش حسیدیسم معتقد بود، فراتر می‌رود، ولی با عبارت ذیل روشن می‌سازد که تأثیر و اقتباس یکی از دیگری مورد تردید است: «نیازی نیست از تأثیر و اقتباس سخن بگوییم چون معلول‌های مشابه علل مشابه دارند؛ و عرفان در آسمان بود که دانه‌هایش در میان یهودیان و مسیحیان بر خاک حاصلخیز افتاد».[1]

۲

به هر حال، این تصور و گفته‌ای اشتباه خواهد بود که تأثیر ناشی از رنج‌های طاقت‌فرسا در طی جنگ‌های صلیبی بر روی شعور دینی یهودی را منشأ جنبش عرفانی کاملاً جدید بدانیم. واقعیت این است که مدت‌ها پیش از این دوره یعنی مدت‌ها پیش از اینکه بخش عظیمی از عموم مسیحیت تحت تأثیر اندیشه‌های عرفانی قرار گیرند و به نوبهٔ خود در محافل یهودی نفوذ کرده باشند، جوامع یهودی راینلند،[2] مرکز فرهنگی یهودیت آلمانی، شروع به جذب عناصر عرفان مرکاوای اولیه کرده بودند. به نظر می‌رسد که احتمالاً این نفوذ عناصر عرفان سنتی اولیه مقارن با مهاجرت خانوادهٔ کالونیمی[3] از ایتالیا در قرن نهم که پیش از این به آن

1. *Guedemann*, op. cit., p.158.

2. Rhineland

3. Kalonymi de family

https://t.me/ketabhayemontakhabe

اشاره شد، باشد. و آن دوره‌ای است که به واسطهٔ فعالیت خستگی‌ناپذیر هارون بغدادی[1] درک و شناخت نوشته‌های مرکاوا در میان محافل بیشتری گسترش یافته[2] و درنتیجه مجموعهٔ کاملی از آثار و نوشته‌های عرفان مرکاوا قابل انتقال شد. میزان گسترش و تجدید حیات عرفان مرکاوا در سرزمین ایتالیا را می‌توان براساس افسانه‌های موجود در وقایع‌نامهٔ اَهیماز اُریایی[3] ارزیابی کرد، اثری ارزشمند دربارهٔ زندگی یهودی در قرن یازدهم است که به نحوی معجزه‌آسا در کتابخانهٔ کلیسای جامع تولدو[4] محفوظ مانده است. انسان[5] تنها باید اشعار مذهبی یهودیان جنوب ایتالیا در قرن دهم، به‌خصوص سرودهای مذهبی **آمیتای بن شفتیا**،[6] را بخواند تا نسبت به تأثیر عظیم عرفان مرکاوا در سبک نگارش و محتوای آنها آگاه گردد. بنا بر تفسیر شبتای دونولو[7] کتاب سِفر یصیرا پیش از این در ایتالیا در قرن دهم شناخته شده بود.[8] علاوه بر نوشته‌های عرفان مرکاوا تعداد زیادی از آثار مرتبط با آن یعنی میدارش‌های نیمه‌عرفانی یا کاملاً عرفانی و انواع نوشته‌های دیگر، وجود داشته است که ما صرفاً از طریق نقل‌قول‌های پراکنده در آثار حسیدیم از وجود آنها آگاهیم.

تأثیر این نوشته‌ها بر روی یهودیان آلمانی بسیار گسترده و عظیم بود. ما بازتاب این تأثیر را در آثار شاعران کنیسه‌ای قدیمی مکتب آلمان و شمال فرانسه که پیرو سنت فلسطین و ایتالیا بودند، می‌یابیم. این اشعار

---

1. Aaron of Baghdad

۲. به دومین یادداشت [متن انگلیسی] در سخنرانی دوم بنگرید.

3. *Chronicle of Ahimaaz of Oria* 4. cathedral of Toledo

۵. ای. نوبباوئر در *Mediaeval Jewish Chronicles*, vol.II, p.111-132 آن را منتشر کرده است. چاپ انتقادی بی. کلار (B. Klar) اخیراً انتشار یافته است (اورشلیم، ۱۹۴۵).

6. *Amitai ben Shefatiah* 7. *Sabbatai Donnolo*

8. کتاب هخمونی «مرا حکمت بده», D. Castelli, Firenze (1880).

دربارهٔ دونولو (Donnolo) بنگرید به: (Cassuto's article in *EJ* vdV).

https://t.me/ketabhayemontakhabe

اغلب غیر قابل فهم‌اند مگر برای افرادی که با نوشته‌های مرکاوا آشنا باشند. چند مجلّد شرح بر تعداد زیادی از این اشعار توسط ابراهیم ابن‌عزرائیل بوهمی[1] که بیشتر به بررسی اندیشه‌های عرفانی می‌پردازد، نوشته شده که انتشار آن اخیراً آغاز شده است.[2] این مطلب از آثار بسیاری از تلمودشناسان و توسفتاشناسان[3] که معمولاً به مکتب شارحان تلمودی در آلمان و شمال فرانسه در قرون دوازده و سیزده اطلاق می‌شد، نیز فهمیده می‌شود، گرچه بسیار اندک معلوم شده است. به هر حال این آثار در آنجا که به بررسی موضوعات دینی می‌پردازند، سرشار از همان نوع اندیشهٔ عرفانی‌اند. روایتی که می‌گوید توسفتاشناسان گرایش به مطالعهٔ رساله‌های کهن عرفانی داشتند، اگر نگوییم خود اهل سیر و سلوک و عمل عرفانی بوده‌اند به هیچ‌وجه صرفاً یک افسانه نیست. شواهد متعدد و کاملاً مستقلی بر این موضوع [یعنی تأثیر نوشته‌های عرفان اولیه بر یهودیان آلمان]، وجود دارد شاهد دیگر آنکه با مطالعه‌ای دقیق پیرامون برخی اشاره‌های آنها به مسائل الاهیات هیچ‌جای تردیدی نمی‌گذارد که آنها از اندیشه‌های عرفانی دربارهٔ خلقت، مرکاوا و حتی **شیعور قوما**[4] الهام می‌گرفته‌اند. دربارهٔ یکی از بزرگ‌ترین اساتید این مکتب واعظان اخلاقی، یعنی اسحاق دامپیر،[5] که به سختی می‌توان نسبت به گرایش عرفانی او تردید کرد، می‌گویند: اهل کشف و شهود بوده است.[6] ما شرحی بر سِفِر یصیرا «کتاب آفرینش» از **الحانان بن یاکر**[7] اهل لندن در اختیار داریم که حاصل سخنرانی‌های اوست.[8] یکی از برجسته‌ترین شاگردانش، عزرا

---

1. Abraham ben Azriel of Bohemia
2. عروگت هبوسم, ed. E. Urbach, vol.I, Jerusalem (1939).
3. Tosafists
4. *Shiur Komah*
5. Isaac of Dampierre
6. Cf. *A. Marx in Hatsofeh*, vol.V, p.195.
7. *Elhanan ben Yahar*
8. Ms. *Of the Landesbibliothek in Fulda*, Cf. *Weinberg in Jahrbuch der Juedisch-Literarischen Gesellschaft*, vol.XX, p.283-284.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

اهل مونت کونتور[1] ملقب به «پیشگو» که به هیچ‌وجه صرفاً نامی افتخاری برای او در نظر گرفته نمی‌شد، به ممارست در عرفان مرکاوا مشهور بوده است. شاهدانی بر «عروج‌های او به آسمان» گواهی داده‌اند و دربارهٔ مواهب پیشگویانهٔ او تردیدی نبود.[2] «از او آیات و معجزاتی صادر شد. یک‌بار صدایی را شنیدیم که از میان ابر با او سخن می‌گوید، همان‌طور که خدا با موسی سخن گفت. به عالمانی معظم از جمله الیعازر اهل ورمز، بعد از روزها روزه‌داری و عبادت، الهام شد که تمام سخنان او حقیقت بود نه نیرنگ و فریب. افزون بر این، تفاسیری بر تلمود ارائه می‌دهد که شبیه آن پیش از این شنیده نشده بود، همچنین اسرار تورات و انبیا را مکشوف می‌ساخت». زمانی که او اعلام کرد عصر مسیح موعود در سال ۱۲۲۶ آغاز و در سال ۱۲۴۰ یعنی سال ۵۰۰۰ پیدایش به انتهای خود می‌رسد، آوازهٔ این پیشگویی در همه‌جا پراکنده شد.

این سنن مربوط به راه و رسم زندگی و بینش اهل مکاشفهٔ قدیمی، که عمیقاً قوهٔ تخیل را تحت تأثیر قرار می‌داد، نه تنها تعداد کمی از اهل مکاشفه را پیرو خود ساخت بلکه، احتمالاً بیشتر در طی دورهٔ جنگ‌های صلیبی با انواع مؤلفه‌های فکری دیگر و اغلب کاملاً نامتجانس، ترکیب شدند. از این‌رو اندیشه‌های مهم‌ترین فیلسوف عقل‌گرا، سعدیا، که در نیمهٔ اول قرن دهم به اوج شکوفایی خود رسید، به‌تدریج شهرت یافت. عجیب اینکه این اندیشه‌ها به خاطر سبک شاعرانه، پرشور و شبه‌عرفانی که در ترجمهٔ قدیمی کتاب الامانات و الاعتقادات به زبان عبری وجود داشت، یا به عبارت دیگر به خاطر سبک نگارش این اثر شاهکار به زبان

---

1. Ezra of Mont Contour

2. Cf. *Seholem in Tarbiz II*, p.244 and 514; *J. Assaf in Zion* V p.117 and 124.

یکی دانستن «پیشگو» با عزرا، از سوی Assaf، در منبعی که من از آن عباراتی را نقل کرده‌ام بدون تردید درست است.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

عربی بسیار نفوذ یافت. به غیر از مؤلفه‌های فکری سعدیا که تا حدودی بد فهمیده شد، تأثیر فزایندهٔ ابراهیم بن عزرا و ابراهیم برحیّا،[۱] که از طریق آن اندیشه‌های نوافلاطونی، از جمله برخی اندیشه‌های صرفاً عرفانی، به شمال فرانسه و حسیدیسم آلمان راه یافت. این جریان همچنین سنت التقاطی مبهم و پیچیده‌ای را به همراه آورد که به سحر و جادو معتقد بود. سنتی که به‌سختی می‌توان ردّ آن را در منابع دنبال کرد؛ و بیشتر به صورت تلفیقی از اعتقاد به علوم خفیه[۲] یونانی، سحر و جادوگری اولیهٔ یهود، و اعتقاد قدیمی آلمان‌ها به شیاطین و زنان جادوگر که ترکیب بسیار عجیبی است در آثار حسیدی این دوره یافت می‌شود.[۳] معروف است که الیعازر اهل ورمز اصطلاح «فیلسوف» را به همان معنایی به‌کار می‌برد که در آثار لاتینی قرون وسطا در کیمیاگری و علوم خفیه به‌کار برده می‌شد، یعنی به عنوان لقب دانشمندی که در این علوم خفیّه خبره و باتجربه است. در کتابش به نام در باب روان‌شناسی، هر کجا که به عنوان «فیلسوف» ظاهر می‌شود، اندیشه‌های مربوط به سحر و جادو و از این نوع را بیان می‌کند.[۴]

همهٔ این مؤلفه‌ها بیشتر به شکل مجموعه‌ای نامنظم و نه به صورت یک منظومهٔ منسجم، در آثار ادبی بسیار متنوع حسیدیم با هم ترکیب شده‌اند. نویسندگان این آثار، همان‌طور که قبلاً در جای دیگر یاد کردیم، در بسط و گسترش این مؤلفه‌های فکری یا خلق آثاری شبیه نوعی منظومهٔ تألیفی خود را ناتوان نشان دادند؛ آنها حتی از تناقض‌های متعدد در میان سنت‌های مختلف احتمالاً آگاه نبودند، که با همهٔ آنها با احترام و تکریم

---

1. Abraham Bahiy

2. occultism

۳. Cf. *Guedemann*, op. cit., ch.VII کوششی جدیدتر برای تحلیل این عناصر توسط جی. تراختنبرگ (J. Trachtenberg) در *Jewish Magic and Superstition* (1939) انجام گرفته است. مطالب این کتاب عمدتاً از منابع حسیدیم آلمانی یا از کتاب‌هایی که تحت تأثیر آنها تألیف شده، گرفته شده است.

۴. بنگرید به حخمت هنِفش (حکمت نفس) ((Lemberg, f.14c, 17c, 18a, 20c (1976)).

https://t.me/ketabhayemontakhabe

یکسانی برخورد می‌کردند. با توجه به شکل آثار آنها، این نکته شایستهٔ یادآوری است که هیچ نشانی از آن شور و شوق برای «گمنام ماندن» نویسنده دیده نمی‌شود چه رسد به استعمال نام مستعار، که ویژگی برجستهٔ عارفان مرکاوا است. تنها تعداد بسیار اندکی از متون با نام مستعار دسته‌بندی شده‌اند که به فردی به نام یوسف بن عُزئیل[۱] که اولین‌بار در کتاب الفبای بن سیرا،[۲] (قرن دهم) به عنوان نوهٔ بن سیرا و نتیجهٔ ارمیای نبی ظاهر می‌شود، نسبت داده‌اند.[۳] حتی در اینجا نیز مشخص نیست که برخی از این متون، از جمله احتمالاً کتاب الفبای بن سیرا، آیا در ایتالیا نوشته شده است یا نه. هر چیز دیگری که از مؤلفه‌های کتب سوده اپیکریفا [دارای نویسندهٔ مستعار] در متون ادبی حسیدیم یافت شود، ظاهراً ناشی از تشخیص نادرست حسیدها در خصوص منشأ آن اثر بوده است، نه قصد آگاهانه. برای نمونه، تفسیر دشوار و نامنظمی که توسط یکی از شاگردان الیعازر اهل ورمز بر «کتاب پیدایش» نوشته شده بود و به اسم سعدیا منتشر و مشهور شد،[۴] ناشی از آن بود که حسیدیم، سعدیا را «عالِمِ اسرار نهان» می‌شناختند.

۳

به‌رغم ناکامی این آثار در ارائهٔ یک انسجام و وحدت اندیشه‌ای یا به بیان دقیق‌تر به‌رغم فقدان هرگونه تلاش جدی جهت نیل به آن وحدت، و نیز با وجود انواع تناقض‌ها و ناسازگاری‌ها در این آثار، اما نوعی انسجام و

---

1. Joseph ben Uziel

2. *Alphabet of ben Sira.*

۳. **بَرَیتا (ضمیمه میشنایی) منسوب به یوسف بن عوزیئل**، در اینجا نگارش دعایی به او نسبت داده می‌شود.

Cf. *A. Epste in in Hohoker*, II (1894), p.41-48.

4. Cf. A. Epstein in, *MGWJ*, vol.37 (1893), p.75-78, and *N. Wieder in Saadya Studies*, ed. E. Rosenthal (Manchester, 1943); p.250.

که عبارتی را از الیعازر اهل ورمز دربارهٔ سعدیا به معنای **استاد در اسرار کشید** نقل می‌کند.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

وحدت دیدگاه‌ها را به نمایش می‌گذارند. جریان جدیدی که زندگی متزلزل یهودیان آلمان در قرن دوازدهم را عمیقاً تحت تأثیر قرار داد، اثر مهمی بر شاکلهٔ ادبیات آنها به جاگذاشت؛ حتی روح این ادبیات به نحوی در براهین نیمه فلسفی نفوذ کرد و افسانه‌های قدیمی که در میان قطعات باز ماندهٔ قدیمی پراکنده بود، گردآوری شد و مابقی این جریان سنت‌ها و حکایات، که مملو از سوء تعبیرهای آشکار است، اغلب بازگشت به اسطوره را نشان می‌دهد.

زیرا عالم روح نیز همچون جهان بیرونی دستخوش تغییر و دگرگونی عمیقی شده بود. نیروی محرکهٔ دینی، که زمانی در شهود عظمت و جلال خدا و در بینش مکاشفه‌ای هبوط قوای اهریمنی و شرّ تبلور می‌یافت و موجب رضایت می‌شد، تضعیف شده بود و مدت مدیدی، اندیشه‌های گروه‌های فعال مذهبی را نتوانست به خود جلب کند. در واقع، هیچ‌چیز از همهٔ سنن قدیمی به‌طور کامل از میان نرفت بلکه اغلب به اشکال پیچیده و تغییر یافته محفوظ ماند، چراکه در این عالم حسیدی هر زمانی، دلیل حقانیت خودش را داراست.

اما علی‌رغم محافظه‌کاری ذاتی یهودیت آلمان، سرانجام شرایط جدید، پاسخ تازه‌ای را طلب می‌کرد. این مسئله برای همیشه به صورت یک واقعیت چشمگیر باقی خواهد ماند که فاجعهٔ بزرگ جنگ‌های صلیبی، و امواج بی‌وقفهٔ آزار و اذیت، که یهودیان آلمان را در آن زمان در کام خود فرو برد، نتوانست عنصر مکاشفه‌ای را به درون عقاید دینی یهودیان آلمان وارد سازد. در طی آن دوره، یک مورد کتاب مکاشفه هم نوشته نشد، مگر این نام را بر کتاب نبوت حاخام تروشلن[1] نبی اثری از یک عارف مرکاوایی که در ارفورت[2] می‌زیست، اطلاق کنیم که دیگر موجود

1. Rabbi Troestlin 2. Erfurt

https://t.me/ketabhayemontakhabe

نیست، و از کتاب او قطعات مختصری به جا مانده است.[۱] درست است که وقایع‌نگاران این آزار و اذیت‌ها و نویسندگان مکتب جدید شعر مذهبی، که شاید برجسته‌ترین نمایندگان این دوره بودند، جویای تسلی و آرامش در امیدهای معادشناختی بودند، ولی آنها بیشتر بر مقام رضوان و ملکوتی شهیدان و شکوه والای رستگاری و نجات اُخروی تأکید می‌کردند تا بر ترس و وحشت از مرگ و روز جزا.

تا جایی که به دیدگاه‌های رهبران حسیدی مربوط می‌شود، خود یهودای حسیدی اساساً مخالف با هر نوع تأملی دربارهٔ زمان آمدن مسیح موعود بود. او در نقل متن سفرنامهٔ پِتَحْیا اهل رگنسبورگ،[۲] که حدود سال ۱۱۷۵ به بغداد و ایران سفر کرد، حتی تا آنجا پیش می‌رود که پیشگویی منجم اهل نینوا معروف به سموئیل دربارهٔ مسیح موعود را در این دست‌نوشته سانسور می‌کند، «تا به نظر نرسد که گویا او به آن اعتقاد داشته است». و او در سفر حسیدیم «کتاب پرهیزگاران» می‌گوید: «اگر دیدی کسی در مورد مسیح موعود پیشگویی می‌کند، باید بدانی که او با سحر و جادو سروکار داشته و با شیاطین مراوده و معاشرت دارد؛ یا او یکی از کسانی است که می‌کوشد با اسمای خداوند شعبده‌بازی کند. حال آنکه این فرد وقتی فرشتگان یا ارواح را افسون می‌کند، و دربارهٔ مسیح موعود با آنها گفت‌وگو می‌کند، فرشتگان او را وسوسه کرده تا تأملات‌اش را آشکار سازد. اما در پایان او شرمسار است چراکه فرشتگان و شیاطین را به خدمت گرفته، و در عوض نکبت و بدبختی را نصیب خود کرده است. شیاطین می‌آیند و حساب و کتاب و اسرار مکاشفه‌ای خود را به او

---

1. Cf. A. Marx in *Hatsofeh*, vol.V, p.198.

تفاسیر عرفانی این ربی همچنین در (Ms. Adler 1161 in NewYork JThs f.27a) و (با محتوای متفاوت) در (Oxford 1816 f.102b) محفوظ مانده است.

2. *Petahyah of Regensburg*

https://t.me/ketabhayemontakhabe

آموزش می‌دهند تا او و پیروان او را به نکبت اندازند، زیرا هیچ‌کس چیزی دربارهٔ آمدن مسیح موعود نمی‌داند».[۱]

اما بی‌توجهی به رویکرد معادشناختی حسیدیم، به خاطر فقدان عناصر مکاشفه‌ای در نگرش به مسیح موعود بسی نادرست است. اما این‌گونه سوگیری‌هایی وجود داشته است. جی. ان. سیمونی،[۲] یکی از معدود نویسندگانی است که سعی کرده در این خصوص به عمق مطالب نفوذ کند. تصویری که وی از دینداری جنبش حسیدیسم ترسیم می‌کند به‌وضوح صورتی ضدّ معادشناسانه دارد که برای انجام افعال نیک هیچ انتظاری به تحسین و پاداش در زندگی ندارد، امید به وعدهٔ نجات و رستگاری را نادیده می‌گیرد و به‌طور جدی «ابن‌الوقت» است.[۳] «اگر بدبختی شدیدی برای فردی روی دهد، بگذارید تا او به شوالیه‌ها و سلحشورانی بیندیشد که به جنگ می‌روند و در برابر تیغ شمشیر فرار نمی‌کنند، چراکه از گریختن شرمسارند، کشته یا زخمی می‌شوند ولی هرگز شرمنده نمی‌شوند، و به خاطر این کشته شدن در نبرد، توقع هیچ پاداشی از رؤسای خود ندارند. لذا بگذارید تا او با زبان کتاب مقدس سخن گوید: «گرچه او مرا بکشد، باز به او ایمان دارم و بدون امید پاداشی به او خدمت می‌کنم»».[۴] (ص ۱۲۹) سیمونی افسانه‌ای به یهودای حسیدی نسبت می‌دهد که در آن وی پیش از مرگش می‌کوشد دوران آخرالزمان و پایان جهان را روشن سازد، اما سیمونی آن را نمونه‌ای نافرجام و بی‌موقع از تلاش‌هایی می‌داند برای آنکه حسیدیسم را بیش از آنکه واقعاً بنماید، مسیحایی معرفی کند.

---

۱. سفر حسیدیم، بند ۲۱۲ و یادداشت و یستینیزسکی که **سفرنامه ربی پِتَحیا** را نقل می‌کند. اما بند ۶۳۰ شامل پاسخ حای گائون دربارهٔ ظهور مسیح است.

2. J. N. Simhoni

۳. در مقالهٔ ارزشمندش با عنوان «پرهیزگاری اشکنازی در ایام فهیمان» که در هات سفراه (*Hatsefirah*) (۱۹۱۷) به‌خصوص بخش‌های ۱۰ و ۱۴ به چشم می‌خورد.

4. *Sefer Hasidim*, p.359.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

ولی آیا می‌توان این تفسیر اساساً ضد معادشناختی دربارهٔ حسیدیسم را پذیرفت؟ این تفسیر هم براساس «کتاب پرهیزگاران» و هم براساس اسناد و مدارک دیگر این گروه، مثلاً آثار الیعزر اهل ورمز تأیید نمی‌شود اگر این مطلب درست باشد که عِرق دینی آنها چندان توجهی به موعود مسیحایی به معنای دقیق کلمه ندارد، به همان اندازه این نیز درست است که ذهن این نویسندگان به‌شدت تحت تأثیر هر چیزی که به معادشناسی[1] نفس مربوط می‌شود، قرار می‌گرفت. این موضوع بالکل کمتر مورد توجه مستقیم عرفای اهل شهود مرکاوای بود تا اهل کشف و شهود قدیمی‌تر نظیر مؤلف کتاب حبشی حنوخ، اما در سایر محافل این موضوع مورد مطالعه قرار می‌گرفت و الهام‌بخش تعدادی از میدراش‌های کوچک‌تر بود. اندیشه‌های معادشناختی نظیر چیستی حالت سرور و شادمانی در بهشت، سرآغاز رستگاری و نجات، ماهیت رستاخیر، رؤیت عاقبت به‌خیری عادلان، کیفیت بدن‌ها و جامه‌های آنها، ثواب و عقاب و غیره، برای افرادی مانند یهودای حسیدی بسیار حائز اهمیت بود.[2] این مفاهیم به‌هیچ‌وجه صرفاً نقطهٔ ثقل و اتکای ادبی نبودند که انواع کثیری از سنن دیگر به آن پایبند باشند؛ درواقع، این مفاهیم جزء ذاتی اعتقاد دینی انسان‌هاست که به صور بسیارگوناگون برملا می‌شد. بی‌تردید بسیاری از این مفاهیم محصولِ آفرینش خودجوش آن عصر بودند، اما حتی آن مفاهیمی که از طریق اَگادای‌های معادشناختی از شرق آورده شد نظیر توصیف رعب و وحشت روز داوری که در خود قبر پس از اولین روزهای

---

1. eschatology

2. Cf. §§331, 335, 424, 555, 595, 879.

لیستی که می‌توان آن را الی غیر النهایه ادامه داد. کتاب «هُخمَت هنِفِش» حکمت نفس الیعزر اکنون دربارهٔ این نوع مطالب معادشناختی است.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

به خاکسپاری انجام می‌گیرد (هیبوت ها-قِبِر[1]) با اشتیاق پی گرفته می‌شد و با آب و تاب نقل می‌شد.[2]

همواره وعده‌های مبهم معادشناختی، که مضمون آنها به‌طور مسلم تعریف نشده است شوق بیشتری را در تودهٔ مردم برمی‌انگیزد تا آن چیزهایی که برخی از متألهین بزرگ یهودی تجویز می‌کردند. به نظر یهودای حسیدی، عرفان چیزی شبیه پیش‌بینی معرفتی است که به بیان دقیق‌تر، مخصوص زمان ظهور مسیح موعود است. رازهایی در عالم بالا وجود دارد که برای «ایامی که خواهد آمد» در آنجا نگهداری می‌شوند. تنها عرفا و تمثیل‌گرایان هستند که در این عالم به رایحهٔ این اسرار و رموز پی می‌برند.[3] (ص ۱۳۰) با وجود این، هیچ شکی باقی نمی‌ماند که تأمل دربارهٔ «پایان جهان» هرگز جایگاه خود را در عرفان حسیدی از دست نداد.[4]

گستره و تنوع تفکر حسیدی بسیار فراتر از عرفان قدیمی مرکاوا است. تفکر حسیدی علاوه بر موضوعات مورد علاقهٔ عرفان مرکاوا در باب مکاشفه، به نوعی اندیشهٔ عرفانی دربارهٔ شماری از موضوعات جدید می‌پردازد. از این‌رو، ما نوعی حکمت اشراقی جدید یعنی «راز وحدانیت خدا» را می‌یابیم، که بدون اینکه به‌طور کامل عرفان عرشی قدیمی را کنار بگذارد، بسیار از آن فراتر می‌رود و جریان خاصی از تعالیم عرفانی را به وجود می‌آورد؛ نوعی روان‌شناسی عرفانی جدید که به مثابهٔ ابزار این حکمت اشراقی تلقی می‌شود؛[5] (ص ۱۳۱) و تأمل مفصل دربارهٔ «دلایل

---

1. *Hibbut Ha-Kever*

۲. به‌ویژه بنگرید به: کتاب *هُخمَت هَنِفِش* حکمت نفس.

3. *Sefer Hasidim*, §.1056.

۴. بنگرید به: ای مارکس، گفتاری دربارهٔ سال رستگاری در (*Hasofeh*, vol.V. p.194-202).

5. رسالهٔ حکمت نفس f.3c.

راز وحدت افزون بر این در **رموز واقعهٔ آفرینش** و **راز واقعهٔ مرکاوا** ذکر می‌شود. الیعازر می‌گوید: **بدان هرکه راز هُخمَت هَنِفِش (حکمت نفس) را بداند راز وحدت را نیز خواهد دانست.** (Ibid. f.3d).

https://t.me/ketabhayemontakhabe

تورات» یا مهم‌تر از همه هدف اصلی احکام آن، دغدغه‌ای که آگادای قدیمی به اندازهٔ بسیاری از عرفای مرکاوا آشکارا سعی کرد آن را برای دوران ظهور مسیح موعود نگه دارد.[1] لذا، چنان که مشاهده کردیم، در حالی که بینش جذبه‌آمیز مرکاوا مجال اندکی برای تفکر تفسیری باقی می‌گذاشت، ولی صرف نظر از صور یا سبک‌های چنین تفکری که در واقع برخی از آنها نیز عجیب بودند، در تفکر دینی حسیدها جایگاه بسیار مهمی دارد.[2]

البته این تمام مطلب نیست. تعالیم حسیدی هم شامل فلسفه‌ای اجتماعی مبتنی بر مفهوم حق طبیعی که احتمالاً از منابع مسیحی گرفته است و هم شامل چیزی شبیه نوعی الاهیات ابتدایی در باب تاریخ است. به نظر الیعازر اهل ورمز از بدو خلقت قوای تاریخی متضاد یا آن‌گونه که او آنها را «علف‌های هرزه» می‌نامد، وجود داشته‌اند که سدّ اهداف الاهی‌اند. آیهٔ هجدهم باب سوم سفر پیدایش «زمین برای تو خار و خاربن به بار می‌آورد» را نه تنها باید در معنای ظاهری بلکه در معنای تاریخی نیز باید فهمید. در این عبارت، کلمهٔ زمین به مرحله‌ای اشاره دارد که تاریخ بشریت در آن مقدر شده است. بر اساس یک روندی استدلالی در شناخت رمزی اعداد «خار و خاربن» نیز به عنوان مظاهر تاریخ الحاد و کفر تفسیر می‌شوند، که در هر نسلی در تضاد با نفس جریان تاریخ مقدّس قرار می‌گیرد. منشأ تاریخ الحاد در هبوط آدم جست‌وجو می‌شود همانی که سبب خشونت و نابرابری اجتماعی در روابط انسان‌ها شناخته می‌شود.

---

۱. الیعازر اهل ورمز در کتاب اسرار رازها طبع در Sefer Raziel (1701) f.7b. از **اسرار احکام** به عنوان یکی از این «سه راز» سخن می‌گوید. مقایسه کنید با (Sefer Hasidim, 1447) در **دلایل (احکام) تورات**. همچنین بنگرید به یادداشت ۱۱۸ از متن انگلیسی در سخنرانی دوم.

۲. با اطمینان می‌توان گفت که حداقل نیمی از ادبیات حسیدیم آلمانی به تفسیر کتاب مقدس اختصاص دارد.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

اما انسان به خاطر هبوط آدم با فرشتگان ملازمت دائم خواهد داشت و رابطهٔ همیشگی خود را با خداوند از طریق وحی و الهام مستقیم تداوم می‌بخشد. و حتی پس از هبوط آدم، اگر همهٔ انسان‌ها کشاورزان اراضی حاصلخیز بودند، از تقسیم به دو گروه فقیر و غنی، و از شرّ بی‌عدالتی اجتماعی اجتناب می‌کردند.[1]

نکته‌ای که در اینجا باید مورد تأکید قرار گیرد این واقعیت است که حسیدیسم به موازات تأمل اشراقی دربارهٔ اسرار خالق و مخلوق، بسیار بیش از عرفان مرکاوا، به اندیشه‌هایی که ارتباط مستقیم با حیات دینی انسان دارند، اهمیت می‌دهد. حسیدیسم، یک الگوی انسان آرمانی معینی را معرفی می‌کند، یک نوع انسان و یک شیوهٔ زندگی که باید از آنها پیروی کرد. علاوه بر شکل خاصی از عبادت عرفانی مجموعه‌ای از اعتقادات عرفانی، کمال مطلوب حسیدوت[2] است، که اکنون باید گزارش کامل‌تری از آن ارائه کنیم.

۴

هیچ نوع سنتی یا آموزش و تعلیمی در میان نیروهای محرّک عمدهٔ حسیدیسم نمی‌توان یافت. آن چیزی که به این جنبش بیش از هر اندیشهٔ دیگری، ویژگی خاصی بخشیده است تصور بدیع آن از مؤمن «حسید» بود. الگوی ایده‌ال مذهبی که از تمام ارزش‌های برگرفته از قلمرو عقلانی والاتر بود و درک آن مطلوب‌تر از هر نوع دستاورد عقلانی دانسته می‌شد.

---

1. (حکمت نفس) هُخمَت هنِفِش, f.24d.
الیعازر اهل ورمز از علم ارزش عددی حروف یعنی گِمتریا (Gematria) یعنی **دوروت (دوره‌ها)**: **خار و خس** استفاده می‌کند. **دوروت** «دوره‌ها» از نظر ارزش عدد برابر «خار و خس» است. همچنین بنگرید به سفر حسیدیم، بخش ۱۰۴۹.

2. Hasidut

https://t.me/ketabhayemontakhabe

حسید بودن به معنای مطابقت با معیارهای صرفاً دینی و کاملاً مستقل از خردگرایی و درس و بحث است. گودمان از اینکه اصطلاح **حسید** اغلب برای «انسان‌های مؤمن و نه از جهات دیگر برجسته»[1] به‌کار می‌رفت اظهار شگفتی می‌کند که ناتوانی فهم وی که محققی این‌چنین برجسته است را برای درک معیار ارزش‌های کاملاً مستقل از سنت یهودی دوچندان چشمگیر می‌کند تا طلبهٔ درس‌خواندهٔ تورات. زیرا، هرچند حسیدیسم برای علم و معرفت ارزش خاصی همواره قائل بود، در عین حال این امکان وجود داشت که فردی بدون معرفت به چیزی مثلاً، متن کتاب مقدس یک حسید باشد. درخور توجه است که خوانندهٔ مزامیر به یک شخصیت افسانهٔ حسیدی تبدیل می‌شد: به خاطر اوست که کل یک جامعه می‌تواند در برابر رنج و محنت‌های بزرگ در سال‌های «مرگ سیاه»[2] (۱۳۲۵ـ۱۳۴۸) مقاومت کند. بسیار بعید است که چنین افسانه‌هایی می‌توانست در اسپانیا پدید آیند. صرفاً با این مفهوم جدید از الگوی انسان آرمانی می‌توانست زمینهٔ رشد و شکوفایی آن افسانه‌ها را مهیا ساخت. **حسید** نه به سبب معیار عقلانی ارزش‌ها بلکه تنها در محدودهٔ چارچوب بی‌قید و شرط خود **حسیدوت** «برجسته» است.[3]

واژهٔ **حسید** معنای خاصی دارد که کاملاً از معنا و مفهوم بسیار مبهم و کلی‌تر همان اصطلاح در کاربرد تلمودی متفاوت است.[4] آنچنان که در

---

1. *Guedemann*, op. cit, p.175.

۲. طاعون معروف قرن چهاردهم.

۳. این افسانه در کتاب ***عِمِق هَمِلِخ (درهٔ پادشاه)*** (آمستردام، ۱۶۴۸)، در f.15a از پیش‌گفتار تفسیری عرفانی در باب ۱۵۰ مزامیر نوشته اویگودر کارا (Avigdor Kara)، نویسندهٔ قرن چهاردهمی که دست به تلفیق حسیدیم و قبالا زد، نقل شده است.

4. Cf. L. Gulkowitsch, Die *Bilduny des Begriffes Hasid*, I (Tartu, 1935).

که در آن تنها کاربرد تلمودی این اصطلاح به‌طور دقیق‌تر مورد تحلیل قرار می‌گیرد. همچنین مقایسه کنید با Wistinetzki's note to §972 of the *Sefer Hasidim*.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

«کتاب پرهیزگاران» برای ما روشن می‌شود، سه چیز بیش از همه **حسید** واقعی را متمایز می‌سازد: ترک زاهدانهٔ امور این‌جهانی، آرامش کاملِ درونی؛ و نوعِ دوستی همگانی که مبتنی بر اصول است و گاهی به افراط می‌گراید. اجازه بدهید این نکات را کمی بیشتر مورد بررسی قرار دهیم.[1]

میل درونی به زهد نتیجهٔ طبیعی نگرشی بسیار بدبینانه به زندگی است، که نمود بارز آن را می‌توان در تفسیری که الیعازر اهل ورمز بر میدراشی قدیمی ارائه می‌کند، یافت. کتاب میدراش در باب خلقت کودک[2] نقل می‌کند که پس از اینکه فرشتهٔ نگهبان تلنگری بر بینی نوزاد زد، وی تمام معرفت بی‌نهایتی را که پیش از تولدش در منازل آسمانیِ معرفت آموخته بود، فراموش می‌کند. الیعازر می‌پرسد که چرا کودک فراموش می‌کند؟ «به خاطر اینکه اگر فراموش نمی‌کرد و در پرتو آنچه شناخته بود می‌اندیشید، سیر در این جهان او را به جنون می‌کشاند».[3] در واقع، این نمونهٔ بارزی از رویکرد افلاطونی که شناخت را نوعی «تذکر»[4] می‌داند، است که در بنیاد این میدراش نیز نهفته است! در این آموزه تنها از منظر معادشناختی روزنهٔ امیدی وجود دارد. چنان که الیعازر در استعاره‌ای تقریباً بامبنا انسان را شبیه ریسمانی معرفی می‌کند که طرفین آن را خدا و شیطان می‌کشند؛ و سرانجام خدا خود را قوی‌تر نشان می‌دهد.[5]

این زهد و پارسایی عملاً به ترک سخنان زشت، بازی با کودکان و

---

۱. بخش اعظم تحلیل بعدی حسیدوت قبل از چاپ مقالهٔ باثر (یادداشت ۷ [متن انگلیسی]) نوشته شد. ما با آنکه نقطه شروع متفاوتی در بررسی خود داشتیم، غالباً به همان نتایج می‌رسیدیم. مایلم به دِین خود به تحلیل سیمهونی اذعان کنم، اگرچه دربارهٔ چندین نکته مهم با او موافق نیستم.

2. *Midrash on The Creatiaon of The Child*.

۳. این داستان از نوشته‌های الیعازر در تفسیر عرفانی مِنَحِم صهیونی (Menahem Zioni's) در باب تورات (نوشته شده حدود ۱۴۶۰)، (Cremona (1560) f.20c) نقل شده است.

4. Recollection (Anamnesis)

۵. کتاب احکام احترام (که تحت عنوان نادرست اسرار راز انتشار یافت).

https://t.me/ketabhayemontakhabe

دیگر لذّات بی‌ثمر توصیه می‌کند ـ «کسی که پرندگان را فقط برای زیبایی‌شان نگه می‌دارد، بهتر است که پول آن را به فقرا بدهد». به‌طور خلاصه طبق عبارت معنادار «عَزیوَت دِرِخ اِرِص»[۱] در کتاب پرهیزگاران، این زهد معادل با پشت‌کردن انسان به زندگی عادی، همان زندگی عادی که عامهٔ مردم دارند.[۲] **حسید** باید با عزمی راسخ از هر چیز وسوسه‌کننده‌ای در زندگی روزمره اعراض کند و بر آن غلبه نماید. برخلاف خود زهد و پارسایی، عواقب طبیعی آن نوعی وعد و وعید معادشناختی باشکوه است؛ انسان زاهد با ترک وسوسه‌های این دنیا و با چشم‌پوشی از زنان درخور حیات اخروی می‌شود که در آن جلال و عظمت **شخینا** را خودش رؤیت می‌کند و به مقامی بالاتر از فرشتگان می‌رسد.[۳]

ثانیاً، **حسید** باید توهین و ناسزا را بدون خم به ابرو آوردن تحمل کند؛ در واقع خود اصطلاح **حسید** به کمک بازی ماهرانه با واژگان به‌عنوان «کسی که ناسزا را **تحمّل** می‌کند» تفسیر می‌شود. چراکه بخش اساسی و مهم از شیوهٔ زندگی مؤمن واقعی تحمل ناسزا و تمسخر است؛ در واقع، **حسید** دقیقاً در چنین شرایطی خود را شایسته و سزاوار نامش نشان می‌دهد. هرچند توهین و تحقیر شود و از خجالت شرمسار شود، با وجود این، هیچ اعتراضی نمی‌کند. اشعیا پیش از این در (اشعیا ۲۹: ۲۲) گفته بود: «زیرا اگرچه رنگ صورت او اکنون پریده است ولی اکنون صورت او رنگ‌پریده نخواهد شد؛ چراکه در واقع صورت او پس از این درخشنده و نورانی خواهد بود».[۴] هنگامی که سرایندهٔ مزامیر می‌گوید: «در تمام طول

---

1. Azivath Derekh Erets
2. *Sefer Hasidim*, §§.86I, 984, 986.
3. Ibid, §§.978-980.

۴. همان، بخش ۹۷۵؛ همچنین مقایسه کنید با حکایت فصل 980. احتمالاً شاید بین این ویژگی‌های حسیدیم و جنبش قدیمی‌تر فلسطینی **سوگواران صهیون** که دربارهٔ پیروان آن توصیفاتی در (*Pesikta Rabbati ch.34*) ارائه شده است، وجود دارد.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

روز به خاطر تو کشته می‌شویم» منظور او کسانی است که در اجرای فرامین‌اش تحقیر و توهین و استهزا را تحمّل می‌کنند».[1] این مقاومت و سرسختی دائمی در برابر تحقیر و تمسخر که شیوهٔ زندگی افراط‌گرای **حسید** مظهر اعلای آن است، تقلید واقعی از خداست. زمانی که اشعیای نبی می‌گوید: «برای مدت طولانی در آرامش و سکوت باقی مانده‌ام و خویشتن‌داری کرده‌ام» (اشعیا ۲۴: ۱۴) منظور او، همان کمال مطلوب **حسید** است.[2] در اینجا نیز وعدهٔ سعادت جاودانه عنصر اصلی است، اما چنان که دیده‌ایم، گاهی تأکید می‌شود که این وعده نباید انگیزهٔ اعمال انسان باشد. «فردی به یک حسید ناسزا گفت و او را مورد اهانت قرار داد؛ تا وقتی که به شخص او و دارایی‌اش ناسزا می‌گفت **حسید** ناراحت نشد. اما هنگامی که به حسید با ناسزا گفت که امیدوارم مبتلا به گناه شوی تا از سعادت جاودانه محروم شوی، این سخن حسید را اندوهگین کرد. زمانی که شاگردان حسید در این‌باره از او سؤال کردند، او پاسخ داد: «زمانی که او با زبان تحقیرآمیز با من سخن گفت، نتوانست احساسات مرا جریحه‌دار کند، زیرا من نیازی به احترام ندارم؛ وقتی انسانی می‌میرد، نام و شهرت او به چه کار آید؟ اما وقتی آرزو کرد که از سعادت و رستگاری بی‌نصیب بمانم، ترسیدم که شاید مرا به گناه بیندازد».[3]

بر نکته سوم به همان اندازه تأکید می‌شود: «ذات و جوهرهٔ **حسیدوت** (حسیدیسم) این است که در تمام امور نه بر اساس اصول دقیق عدالت بلکه در محدودهٔ آن عمل می‌کند به عبارت دیگر، طبق نصّ تورات بر منفعت خویش تأکید نمی‌کند؛ چراکه دربارهٔ خدا، که حسید تلاش می‌کند از او پیروی کند، در (مزمور ۱۴۵، آیه ۱۷)[4] بیان می‌شود: «خدا در تمام کارهایش عادل و مهربان است». این نوع دوستی پیش از این در کتاب

---

1. Ibid, §.976.
2. Ibid, §.119.
3. Ibid, §.977.
4. Ibid, §§.967, 1979.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

سخنان پدران،[1] که یک رسالهٔ اخلاقی در میشنا است، مورد تأکید قرار گرفته: «آنچه از آن من است از توست و آنچه از آن توست مال توست ـ این راه و روش حسید است». مفسّر مشهور، راشی،[2] نیز بارها بر این واقعیت تأکید می‌کند که **حسید** بر نصّ قانون پافشاری نمی‌کند هرچند که انجام این کار به نفع او باشد.[3]

تردیدی نیست که تدوین این اصل در سِفِر حسیدیم تنها اختلاف میان این شیوهٔ زندگی و قوانین دستوری یهودیت حاخامی یعنی هلاخا را تا حدودی برطرف می‌سازد. در روایات قدیمی تلمودی از یک میشنا حسیدیم خاص، احکام و دستوراتی برای **حسیدها** وجود داشت که نسبت به معیارهای رایج شرعی برای عموم، تکلیف سنگین‌تری بر دوش حسید می‌گذارد. گرایش‌هایی از این نوع، گاهی در ادبیات تلمودی دیده می‌شود اما هرگز نظام‌مند نبوده است؛ در عین حال، می‌توان آنها را برای مشروعیت بخشیدن به آرمان‌های حسیدیسم قرون وسطا به‌کار برد، که به‌طور غیرمستقیم از جنبش‌های مذهبی معاصر خود گرفته شده بودند. در «کتاب پرهیزگاران» چیزی را می‌یابیم که تقریباً شکل‌گیری این **میشنا حسیدیم** تاکنون نامرتب و بی‌شکل را نشان می‌دهد.[4] طبق نظر **حسید** شریعت آسمانی یا **دین شامَییم**،[5] همان دعوت به ازخودگذشتگی و نوع‌دوستی است و در بسیاری موارد بسیار فراتر از شریعت مرسوم در تورات است که به شکل هلاخا تفسیر شده است. درک تعارض بالقوهٔ میان این دو برداشت مشکل نیست.[6] در شریعت حاخامی، امور دربارهٔ

---

1. *Sayings of The Fathers*

2. Rashi

۳. مقایسه کنید با عبارات نقل شده از ویستیزسکی در یادداشت اوبر §.975.

۴. در باب این نکته من کاملاً با دیدگاه‌های بائر در فصل چهارم رسالهٔ او موافقم، من با نقد اورباخ موافق نیستم (مقایسه کنید با یادداشت ۷ [متن انگلیسی]).

5. *Din Shamayim*

6. Cf. *Guedemann*, op. cit., p.154.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

روابط اجتماعی مجاز شمرده می‌شود حال آنکه خدا در آسمان برای آنها مجازات تعیین کرده است.[۱] چنان که بائر اظهار داشته، این اختلاف میان قانون تورات و قانون آسمانی، که دومی اغلب به‌عنوان واژهٔ مترادف با احسان و عدالت‌ورزی طبیعی و انسانی به‌کار می‌رود، معیار مهمی برای فهم اصول اخلاقی ترسیم شده در سِفِر حسیدیم است. حتی این اصل به‌عنوان معیاری برای آنچه در زندگی روزمرّه درست و عادلانه است، معرفی می‌شود.

حتی این قانون برتر، که تنها برای حسید معتبر و تعهدآور است، تا حدودی به‌طور پنهان در تقابل با هلاخا است، و به لحاظ تفسیری از کتاب مقدس قابل استنتاج است، و مؤلف این کتاب در انجام این کار نبوغ چشمگیری از خود نشان می‌دهد.[۲] اما روشن است که هرکه با چنین پیش‌فرضی شروع کند به‌سختی می‌تواند در قلمرو قوانین سخت و دقیق هلاخا ثمربخش و مفید باشد، هرچند امکان دارد نسبت به سنت هلاخایی حرمت بیشتری نشان دهد و احساس کند کمتر مایل است که نگرشی «انقلابی» نسبت به آن اتخاذ کند. در واقع، علی‌رغم اینکه یهودا حسیدی در بسیاری از زمینه‌ها آثاری دارد، ما هیچ هلاخای جدید از او در اختیار نداریم. شاگرد او اسحاق ابن‌موسی وینائی،[۳] که در طی سال‌های آخر زندگی‌اش در رگنسبورگ[۴] همراه با یهودا بود، کتاب بزرگ هلاخایی معروف به اور زاروئَه[۵] را می‌نویسد ولی حتی یک مورد هلاخا نیز به اسم استادش ذکر نمی‌کند.[۶] آنچه که او به یهودا نسبت می‌دهد عبارتند

---

1. Baer, loc. cit., p.34; *Sefer Hasidim*, §.1005.

2. *Baer*, p.12.

3. Isaac ben Moses of Vienna

4. Regensburg

5. *Or Zarua*

۶. من این نکته را به مقالهٔ سیمهونی (Simhoni's) مدیونم. اپتوویتزر معتقد است که یهودا **کتاب‌هایی دربارهٔ احکام** را نوشت اما دلایل اندکی برای اثبات این عقیده وجود دارد. هشت صفحه دربارهٔ **شِحیطا** (*Shehita*) (ذبح شرعی) در، نسخهٔ دست‌نویس پاریس، «کتاب» نیست و دلیلی وجود ندارد که این صفحات شامل مطالبی تازه از نقطه‌نظر خایی هستند.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

از: «نقل کرامات و معجزه، شروح تفسیری، و استنتاج‌ها و نظریات بدیع» که حدود صد مورد آنها، که بیشتر آنها بی‌تردید از یهودا است، در «کتاب پرهیزگاران» وجود دارد.

هرچند حسید در رفتار ظاهری خود تسلیم شریعت رسمی با تمام سخت‌گیری و شدت آن است، اما، درنهایت اعتبار مطلق آن را برای خودش منکر می‌شود. الیعازر اهل ورمز در آغاز کتابش، سفر رُقِیْحَ،[1] طرحی کلی از شریعت دینی ارائه می‌دهد و سعی می‌کند تا کمال مطلوب حسیدی را در قالب واژگان هلاخایی مدون سازد اما این تلاش او کمی تناقض‌آمیز است.[2] واقعیت جالب توجه آن است که هم ابن‌میمون و هم‌معاصر جوانش الیعازر، مقدمهٔ آثار خود دربارهٔ شریعت و بسط هلاخا را با مطلبی آغاز می‌کنند که دقیقاً خارج از بحث هلاخاست: ابن‌میمون، پیش‌گفتاری فلسفی و جهان‌شناختی ارائه می‌دهد که در آن اندیشه‌های ارسطویی در دورهٔ روشنگری به عنوان عناصر هلاخایی معرفی می‌شوند و الیعازر نیز فصلی به اصول کاملاً غیرعقلانی حسیدیسم اختصاص می‌دهد. این تطابق نمی‌تواند اتفاقی باشد و روشنایی جالبی بر اعتبار گرایش‌های دینی مختلف در یهودیت می‌افکند؛ و نیز اتفاقی نیست که تلاش‌های هر دو با شکست مواجه شد: هلاخا به‌طور طبیعی هرگز با شبه‌هلاخا که مقدّم بر آن بود، پیوند نخورد.

۵

این حسیدیسم انسان را به بالاترین مرتبهٔ خوف حقیقی از خدا و عشق به او رهنمون می‌کند. در والاترین مقام تجلی الاهی، خوف خالصانه از خدا با عشق و ازخودگذشتگی برای او یکسان است، و این خوف نه به خاطر

---

1. *Sefer Rokeah*

۲. این ***احکام حسیدوت (پارسایی ـ حسیدیم)*** و ***احکام توبه*** پس از آن چندین‌بار به‌طور جداگانه چاپ شدند.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

حفاظت در برابر شیاطین، یا خوف از اغواگری است، بلکه به این سبب است که در این حال عرفانی، سیل شادی و شعف روح را فرا می‌گیرد و هر نوع جلوهٔ مادّی و احساس خودخواهی را محو می‌سازد.[۱] «روح در شعف و روشنی دل، سرشار از عشق به خداست و در بند عشق گرفتار شده است. او نظیر انسانی نیست که با اکراه و بی‌میلی به اربابش خدمت می‌کند، بلکه حتی زمانی که کسی سعی می‌کند تا وی را از این خدمت باز دارد، عشق به خدمت چنان در قلبش شعله‌ور می‌شود که از برآوردن خواست آفریدگارش شادمان می‌گردد... زیرا هرگاه روح عمیقاً در حالت خوف از خدا به سر برد، آنگاه آتش عشق خالصانه در آن شعله‌ور می‌شود و قلب را آکنده از عمیق‌ترین شادمانی و سرور می‌کند... و عاشق دیگر به سود و زیان دنیوی‌اش نمی‌اندیشد، او دغدغهٔ خواسته‌های همسر، پسران و دخترانش را ندارد، بلکه در نظر او همهٔ اینها اموری اعتباری‌اند؛ به جز اموری که به خواست آفریدگار است، نظیر نیکی به دیگران، مقدس داشتن نام خدا و غیره همه‌چیز و تمام تأملات ذهنی در آتش عشق او می‌سوزد».[۲]

ویژگی این مرحله آن است که عمل به خواست الاهی عملی کاملاً عاشقانه است. رابطهٔ عارف با خدا نظیر اشعار عاشقانهٔ عرفانی مسیحی آن عصر، بر حسب شور جنسی توصیف شده است، به حدی که برای حساسیت‌های دنیای جدید ما حیرت‌آور است.[۳] اگر بررسی دقیقی کنیم، کاربرد چنین استعاره‌هایی در این موضوع به شاهکار کلامی سعدیا باز می‌گردد. عشق زمینی که سعدیا آن را به تفصیل فراوان توصیف می‌کند، از نظر نخستین حسیدهای آلمانی نمادی کامل از عشق آسمانی بود، دقیقاً همان‌گونه که در دورهٔ بعد اسرائیل بَعل شِمْ،[۴] بنیانگذار

1. Cf. *Sefer Raziel* (ed. 1701), f.7b and 9a.

۲. رسالهٔ **احکام توبه**، الیعازر اهل ورمز در پاراگرافی تحت عنوان ***آتش محبت***.

۳. مقایسه کنید با عبارت منقول گودمان، ص ۱۶۰.

4. Israel Baal Shem

https://t.me/ketabhayemontakhabe

حسیدیسم لهستان همین نظر را داشت که می‌گوید: «آنچه سعدیا دربارهٔ عشق می‌گوید این امکان را فراهم می‌سازد تا از ماهیت عشق زمینی عشق معنوی را درک کنیم؛ اگر قدرت عشق زمینی این اندازه زیاد است، عشق انسان به خدا چقدر باید زیاد باشد».[۱] اصول عرفانی این حسیدیسم که در عشق بی‌شائبه به خدا به اوج می‌رسد، برای فهم حکمت الاهی و آنچه در اینجا عرفان مرکاوا نامیده شده ضروری می‌نماید، و این از جمله پیش‌شرط‌هایی است که الیعازر اهل ورمز متذکر آنها شده است.[۲]

روشن است که این آرمان مؤمن حسیدی رابطه‌ای نزدیک با آرمان زاهدانهٔ راهب و زاهد به‌ویژه به شکل بسیار کهن آن دارد و هیچ نشانه‌ای از آن شور علمی که در مراکز آموزش تلمودی نظیر مرکز قرون وسطایی آلمان که انتظار داشتیم، وجود ندارد پیام عملی این آرمان با پیام بی‌غمی[۳] و «فقدان شور و شوق» که در میان کلبیون و رواقیون معروف بود، غیر قابل تمیز است آرمانی که هرچند گمان نمی‌رود که در ابتدا خاستگاهی دینی داشته باشد، اما رهبانیت نوپای مسیحی را و در دورهٔ بعد، طریقت نخستین عرفای مسلمان یعنی صوفیان را به‌شدت تحت تأثیر قرار داد. آنچه در این آثار در پیش رو داریم روایتی یهودی شده از آیین کلبی[۴] است که با گرایش‌های سنت تلمودی سازگار است، ولی عناصری را که با این گرایش‌های تلمودی سازگاری ندارد در حاشیه قرار داده یا به‌طور کلی حذف می‌کند. روشن است که روحیهٔ بی‌اعتنایی مطلق نسبت به ستایش و

---

۱. کتاب اِمونُوت وِ دِعُوت (ایمان‌ها و دانایی‌ها)، ج ۱۰، ص ۴. این تصویرپردازی شهوانی برای عشق اسرائیل به خداوند پیش‌تر در عبارتی معروف از تلمود، Tr. Yoma f.45a به چشم می‌خورد.

۲. بنگرید به تذکرهٔ ارباب نیکی، اثر راد کین‌سون (Radkinsohn)، فصل تاج اخیار (۱۸۷۶)، ص ۹۶.

در (*ed. Podgorze* (1898), f.6b) این بند به صورتی بسیار کوتاه‌تر ارائه می‌شود.

3. ataraxy

4. Cynicism

https://t.me/ketabhayemontakhabe

سرزنش که اغلب در تاریخ عرفان و به‌ویژه در آثار عرفای قبالا به عنوان شرط لازم[1] برای اشراق عرفانی شناخته می‌شود، متأثر از آیین کلبی است. این نکته در حکایتی از اسحاق اهل عکر[2] از عرفای قبالای اسپانیا (حدود ۱۳۰۰م) به خوبی نشان داده شده است: «کسی که به او جواز ورود به جوار قرب خدا، **دِوِقوت**،[3] عنایت شد، به راز آرامش و طمأنینه دست می‌یابد و کسی که از طمأنینه و آرامش برخوردار شد به مقام خلوت نایل می‌آید، و از آن مقام به روح‌القدس و نبوت می‌رسد. اما حاخام اَبنر[4] دربارهٔ راز آرامش سخن زیر را گفته است: روزی روزگاری فردی عاشق معرفت سرّی نزد معتکفی آمد و درخواست کرد او را به شاگردی بپذیرد. سپس معتکف به او گفت: پسرم، قصد تو قابل تحسین است، ولی آیا آرامش و طمأنینه داری یا نه؟ او پاسخ داد: در واقع، هنگام ستایش احساس رضایت می‌کنم و هنگام توهین احساس درد دارم، ولی کینه‌توز نیستم و عداوت ندارم. سپس استاد به او گفت: پسرم، به خانه‌ات برگرد، زیرا مادامی که آرامش نداری و هنوز می‌توانی نیش توهین را احساس کنی، به آن مقامی که بتوانی افکارت را با خدا پیوند دهی، دست نیافته‌ای».[5] در این حکایت قبالایی یا صوفیانه چیزی وجود ندارد که در

---

1. sine qua non

2. Isaac of Acre

3. *Devekuth*

4. Rabbi Abner
Cf. *Sefer Raziel* f. 8b (از اسرار رموز الیعازر) and *Sefer Hasidim* §984.

5. A. Jellinck, *Beiträge zur Gaschichte der Kabbala II*, p.45.
متن عبری را نقل می‌کند. او اشاره نکرد که اصل این داستان به عنوان حکایتی صوفیانه در ***حُووُت هَلِواووُت (وظایف قلب‌ها)***، فصل ۵، ص۵، اثر بحیا بن پاقودا (ed. Stern, 1854, f.74a/b) نقل شده است: (Eckhart, *Sermones*, ed. Benz (1937, p.69)) همین تعریف از طمأنینه و متانت (aequaliter se habere) را به عنوان کمال واقعی انسان آنگاه که او می‌خواهد که «نباشد» تعریف می‌کند (Longe fieri, in his German Sermons: entwerden).

https://t.me/ketabhayemontakhabe

تطابق کامل با روح حسیدیسم نباشد. شبیه همین اندیشه‌ها در همان زمان توسط عارف آلمانی مایستر اکهارت[1] بیان شد که مرجع آنها را «قدما» یعنی رواقیون ذکر می‌کند.

تأثیر دیگر آیین کلبی در نحوهٔ انجام برخی اعمال به شکل افراطی نمایان است که تمام شور و اشتیاق اخلاقی و مذهبی ذهن بر یک جنبهٔ حیات دینی یا بر روی یک ویژگی اخلاقی واحد متمرکز می‌شود. پیش از این سعدیا که از طریق آثارش اندیشه‌های دینی متعددی به این محافل حسیدیسم راه یافت، با تعبیری قدیمی حسید را به‌عنوان فردی معرفی می‌کند که «در تمام زندگی‌اش خود را وقف یک حکم دینی خاص می‌کند و تحت هر شرایطی نسبت به آن مطیع و فرمانبردار می‌ماند، ولو آنکه شاید در انجام سایر فرامین آشفته و حیران گردد. ...اما کسی که از یک روز تا روز دیگر میان احکام مختلف حیران است، حسید نامیده نمی‌شود».[2] لذا پیش از این، ویژگی افراط‌گرایی که بعداً ابن‌میمون نیز آن را در تعریف حسید لحاظ کرد،[3] در تعریف این اصطلاح ظاهر می‌شود. از سوی دیگر، آن روحیهٔ بی‌اعتنایی نسبت به ستایش یا سرزنش، یعنی آرمان مطلوب بی‌غمی که تفاوت بارزی با این افراط‌گرایی دینی دارد، در

---

1. Meister Eckhart

2. Ms, *Vatican*, 266 f.73b.

در ترجمهٔ تیبونی (Tibbonian) کتاب سعدیا (ed. Leipzig, p.88) این نکته به روشنی تفهیم نمی‌شود، زیرا نه به **حسید (زاهد)** بلکه به **عُووِد (عابد)** اشاره می‌کند. در نسخهٔ خطی می‌خوانیم: «***حاسید فردی است که تمام روزهای حیات خویش را برای عمل به یک حکم دینی صرف می‌کند و با امید به ثواب دینی آن در تمام عمر به آن عمل می‌کند. و هرچند در انجام اعمال دیگر ممکن است فرازونشیبی داشته باشد ولی در عمل به آن حکم خاص هرگز سستی به خرج نمی‌دهد... اما کسی که هر روز به یک عمل صوابی غیراز عمل روز قبل عمل می‌کند و برای به کمال رساندن آن عمل در حفظ آن نمی‌کوشد دیگر یک حاسید نیست***».

۳. ***شرح موسی بن میمون بر رسالهٔ آووت در میشنا، فصل ۵، بند ۷.***

https://t.me/ketabhayemontakhabe

هیچ‌جای منابع کلامی حسیدیسم مورد اشاره قرار نگرفته و می‌بایست از منابع بیرونی، یعنی احتمالاً از محیط مسیحی آمده باشد. این دو عنصر به یک اندازه اساسی و ضروری‌اند، زیرا ترکیب متناقض‌نمای این دو ویژگی معنوی است که هویت و آرمان فرد کلبی را می‌سازد، و این کمال مطلوب کلبی راهب است که در لباس یهودی تحت عنوان حسیدیسم در برابر ما ظاهر می‌شود. و این آرمان مطلوب بی‌غمی که عموماً توسط جامعهٔ مسیحی آن دوران به عنوان آرمان مطلوب اخلاقی پذیرفته شد و قدیسان، وُعّاظ مشهور، و رساله‌نویسان به تمجید آن پرداختند، در فضایی که جنگ‌های صلیبی به وجود آورد، در میان یهودیان آلمان ریشه دوانید. داستان‌های کوتاه بی‌شماری که در «کتاب پرهیزگاران» به بسط و توسعهٔ کمال مطلوب حسیدی پرداخته بسیار شبیه مجموعهٔ «مثال‌هایی» است که مبلغین مسیحی در موعظه‌های خود عادت به عرضهٔ آن داشتند.[۱] این مجموعه امثله‌ها در کنار انبوهی از داستان‌های عامیانه داستان‌های زیادی با فحوای عمیق اخلاقی و اندیشه‌های مشترک عرفانی برای هر کیشی دربر دارد که احتمالاً می‌تواند از هر کدام از آنها نشئت گرفته باشد. چنین حکایاتی سریعاً انتشار می‌یابند و هیچ حدّ و مرزی نمی‌شناسند؛ داستانی مانند داستان انسان مؤمنی که با زندگی در میان فاحشه‌ها و قماربازان ننگ و رسوایی ابتلا به فساد اخلاقی را تحمل کرد تا آنها را حداقل از یک گناه نجات دهد،[۲] درگیرایی و جاذبه جنبه‌ای جهانی دارد.

چنان که دیدیم از نظر نخستین عرفای مرکاوا، مؤمن کامل حافظ اسرار قدسی است. این تصوّر اساساً با تصور حسیدها متفاوت است، چراکه از نظر آنان تواضع، خویشتن‌داری و ازخودگذشتگی نسبت به بزرگی و مباهات قلبی مکاشفه گروکاوا که در حضور عرفانی با خدا سرشار از مجد

1. Cf. Baer, loc. cit., p.7.
2. *Sefer Hasidim*, §.80. on the Hasid in the Brother Cf. *Aboth de Rabbi Nathan*, ed. Schechter, f.19a.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

و عظمت می‌شود، در جایگاه بالاتری قرار دارد. مقام شاهد اهل جذبه، که شور و شوق عرفانی‌اش سبب غلبه بر تمام سدّها و موانع می‌شود و او را به مراتب عرش آسمانی می‌رساند، مؤمن اهل مراقبه می‌گیرد که غرق در تأمل خاضعانه در ذات لایتناهی است که حاضر مطلق است. با وجود این، کمال مطلوب عارفی را که صرفاً به تأمل و مراقبه می‌پردازد باید در بستر اجتماعی و دینی خودش فهمید. حسید در عین حالی که به سوی خدا روی آورده و علی‌الظاهر از اجتماع دوری گزیده است، ولی در عمل راهنما و مربی واقعی اجتماع است. ایفای نقش هدایت مردم به نحو بسیار آشکار در سبک ادبیات حسیدی نمایان می‌شود که برای چشم‌پوشی از ضعف بشری و نشان دادن هر نوع ملاحظه‌ای در مورد شرایط زندگی اجتماعی به تکاپو می‌افتد. موعظهٔ اخلاقی «کتاب پرهیزگاران» که از نظر نزدیکی به واقعیت در این خصوص از نوشته‌های کهن هلاخایی بسیار فراتر می‌رود، سندی گرانبها دربارهٔ حقیقت انسانیت است. با آنکه حسیدیسم از مؤمنین تکالیف دینی و اخلاقی شاق و افراطی خواسته، اما تظاهر به این خصلت‌ها و توجه به آنچه تلمود پیش از این زهد و پارسایی «نامعقول» یا «بی‌معنا» می‌نامید، را به‌شدت محکوم می‌کند. همچنین حالت زهد و پارسایی حسیدیسم در این پیش‌فرض نهفته است که مقدر نیست هر کسی حسید باشد. هم یهودای حسیدی و هم پدرش در حکایت‌ها به عنوان مقدسانی تصویر می‌شوند که در آنها هر دو جنبهٔ این شکل از حیات دینی به‌طور هماهنگ ترکیب یافته بود: افراطی، ضد اجتماعی، شیفتگی درونی نسبت به این کمال مطلوب و محافظت عاشقانه برای حفظ اجتماع.

صفت دیگری را باید به این خصلت‌ها اضافه کرد: حسید درمانده و فقیر، از خودگذشته و بی‌اعتنا که در اذهان عامهٔ مردم متأثر از حسیدیسم است به عنوان موجود بسیار قدرتمندی ظاهر می‌شود که می‌تواند بر قوای تمام عناصر فرمان براند. در اینجا، تصور عمومی از حسید واقعی

https://t.me/ketabhayemontakhabe

پشتیبان تصویری است که حسیدها از خود ترسیم کرده‌اند، هرچند در این تصویر نیز برخی اختلاف‌ها بوده است. به عنوان مثال، یهودا حسیدی، گرچه به تأثیر جادو و دیگر شیوه‌های سحر کاملاً اعتقاد داشت، ولی با عمل به آنها بسیار مخالف بود. به نظر می‌رسد که او به‌وضوح تقابل میان جادوگری که با تسلط خویش بر عناصر بر خود می‌بالد و **حسید** متواضعی که طالب هیچ نوع قدرتی نیست احساس کرده باشد. اما شناخت او نسبت به این خطر، مانع از این نگردید که عناصر سحر و جادو در میراث او بر کمال مطلوب اخلاقی‌اش برتری یابند. در حکایتی، او دارای تمام آن نیروها و صفات جادویی است که با زحمت بسیار در پی انکار آن بود. این حکایت به هیچ وجه مخلوق نسل‌های بعدی نیست: این افسانه از قبل در خلال دورهٔ زندگی‌اش شکل گرفت.[۱] طبق این نگرش، حسید استاد واقعی نیروهایی جادویی است که می‌تواند بر هر چیزی مسلط شود، اما دقیقاً به این سبب که او هیچ‌چیزی را برای خود نمی‌خواهد. در هیچ‌جای دیگر در یهودیت برای انسانی که خالق نیروهای جادویی است چنین احترامی دیده نشده است. رشد اسطورهٔ **گولم**[۲] یا آدمک جادویی و مبانی نظری آنکه مخلوق ناب روح یهودیت آلمانی است، مدیون حسیدیسم هستیم.[۳] در آثار الیعازر اهل ورمز، وفادارترین شاگرد یهودا، مقاله‌ای دربارهٔ ماهیت **حسیدوت** به همراه رساله‌هایی دربارهٔ سحر و جادو و تأثیر اسمای سرّی الاهی و حتی در یک مورد در یک کتاب واحد، در کنار هم یافت

---

۱. همهٔ متون جادوگری سده‌های سیزدهم و چهاردهم آکنده از اشاره به یهودا حسیدی به عنوان قهرمان سحر و جادوست، همچنین دربارهٔ نیروهای جادویی او مقایسه کنید با: کتاب عِمِق هَمِلِخ (درهٔ پادشاه) f.140a که به نام ابن‌نحمان نقل می‌شود.

2. *Golem*

۳. مقایسه کنید با مقاله من "Golem" در (*EJ*, vol.VII, col.501-507). نظریهٔ من به وسیلهٔ B. Rosenfeld در *Die Golem Sage* (1934), p.1-35 تأیید شده است.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

می‌شوند.[۱] همچنین قدیمی‌ترین دستورالعمل بر جای مانده برای خلق **گولم** را در اینجا می‌یابیم؛ ترکیبی از سحر و جادوی حروف با اعمالی که آشکارا هدف از آنها ایجاد حالات شُکر و صحو است.[۲] در تصور اولیه به نظر می‌رسد که گویی **گولم** تنها هنگامی موجود می‌شود که حالت جذبه و شُکر به خالقش دست دهد. گویی خلق **گولم**، تنها برای عارفی که مجذوب اسرار ترکیبات الفبایی می‌شد تجربه‌ای فوق‌العاده عالی بود؛ همان ترکیب حروفی که توصیف آن در کتاب سِفِر یَصیر ۱ آمده است. تنها پس از این بود که امکان موجود شدن **گولم** بدون حالت جذبه و شُکر به صورت افسانه‌ای رایج درآمد، و در قرون بعدی مجموعه‌ای کامل از افسانه‌ها دربارهٔ این موجودات **گولم**‌گونه و خلق‌کنندگان آنها به یکباره سر زبان‌ها افتاد.[۳]

۶

هنوز پاسخ روشنی به این سؤال داده نشده است که شکل خاصی از سحر و جادو تا چه میزان در ادعیهٔ عرفانی حسیدها نفوذ کرده، که پیش از این نویسندگان هم‌عصرشان آن را ویژگی ممتاز ایمان آنها تلقی می‌کردند. یعقوب بن آشر،[۴] که پدرش از آلمان به اسپانیا آمد، در این‌باره می‌گوید:

---

۱. در اثر حجیم الیعزر *Soda Razaya, "The Secrets of The My Stories"* که در (Mss. Brti MUS. 737, Munich 81) و غیره محفوظ مانده است. بخش نخست آن در *Sefer Raziel*, (Amsterdam 1701), f.7b-24a) موجود است.

۲. مقایسه کنید با آثار نقل شده در مقاله فوق‌الذکر بنده (col.503). هدف این مراسم جادویی به روشنی در دستورالعملی که من در چندین نسخه یافته‌ام آشکار می‌شود.
(*Casanateese*, 197, f.85a, Vatican, 528, f.71b etc.).

3. Chayim Bloch, *The Golem, Legends of the Ghetto of Prague*
که همچنین به انگلیسی ترجمه شده است (۱۹۲۵). به نظر می‌رسد از نسخه‌ای که «حدود سیصد سال قبل گردآوری شده» ترجمه شده است. در واقع، کتاب توسط شخصی به نام وای. روزنبرگ (Y. Rosenberg) در حدود سال ۱۹۰۸ ترجمه شد و نه تنها شامل افسانه‌های کهن بلکه همچنین دربردارندهٔ داستان‌های جدید است.

4. Jacob ben Asher

https://t.me/ketabhayemontakhabe

«حسیدهای آلمانی عادت داشتند که هر واژه‌ای در نیایش‌ها، دعاها و سرودهای مذهبی را بشمارند و محاسبه کنند، و به دنبال دلیلی در تورات برای تعداد واژگان موجود در نیایش‌ها بودند».[۱] به عبارت دیگر این عرفان مبتنی بر ادعیه، نه از نیایش خودجوش مؤمنین بلکه از تأمل در نیایش‌های قدیمی که متن آنها براساس سنت موثق به ثبت رسیده بود، منشأ می‌گیرد. اساساً این شکل جدیدی از عبادت نبود، بلکه تأملی عرفانی درباره سنتی مرسوم که پیش از این به‌طور موثق تثبیت یافته بود. برای اولین‌بار در اینجا و هر جای دیگری از ادبیات حسیدیسم، به برخی شیوه‌های تأمل عرفانی اهمیت داده می‌شود که عموماً آن را نشانهٔ روح و جوهر جنبش قبالا تلقی می‌کنند. مانند **گیمَتریا**،[۲] یعنی «محاسبه ارزش عددی اصطلاحات عبری» و مقایسهٔ آنها با دیگر اصطلاحاتی که همان ارزش عددی را دارایند؛ **نوتاریقون**،[۳] یعنی تفسیر حروف یک واژه به‌عنوان علایم اختصاری جملات کامل؛ **تِمورا**،[۴] یعنی جابه‌جایی حروف بر طبق برخی قواعد نظام‌مند.[۵] با توجه به وقایع تاریخی، هیچ‌یک از این شیوه‌های تفسیر عرفانی را نمی‌توان به معنای دقیق کلمه قبالایی نامید. این شیوه‌ها در آثار اولیهٔ قبالا، در طی قرون سیزده و چهارده، اغلب نقش بسیار اندکی داشته‌اند؛ معدود عرفای قبالا نظیر یعقوب بن یعقوب هَکُوهِن[۶] و ابراهیم ابوالعافیه،[۷] که علناً این روش‌ها را استفاده کرده‌اند، به‌وضوح متأثر از حسیدهای آلمان بودند. آن چیزی که شایسته است عرفان قبالا نامیده شود ارتباط بسیار اندکی با این اعمال «قبالایی» دارد.

---

۱. کتاب طور اورخ حییم، بند ۱۱۳. نویسنده این را از قول برادر خود یهئیل (Yehiel) نقل می‌کند.

2. *Gematria*

3. *Notarikon*

4. *Temurah*

۵. در باب گیَمتریا و روش‌های آن بنگرید به:

S. A. Horodezky in *EJ*, vol.VII, col.170-179.

6. Jacabben Jacab Hocohe

7. Abraham Abulafia

https://t.me/ketabhayemontakhabe

نوشته‌های حسیدی در باب نیایش جامع بوده و هنوز مقدار زیادی از آن به دست ما رسیده است.[۱] این میراث نشان می‌دهد که تعداد واژگان سازندهٔ یک نیایش و ارزش عددی آنها در برخی از جملات یا همهٔ جملات یک نیایش، نه تنها با متون کتاب مقدس که ارزش عددی یکسانی با آنها دارند، مرتبط هستند، بلکه همچنین با برخی اسمای الاهی و فرشتگان و دیگر اصطلاحات رایج در ارتباط‌اند. نیایش به نردبان یعقوب که از زمین تا آسمان امتداد داشت تشبیه می‌شود؛ از این‌رو نیایش و دعا یک نوع عروج عرفانی دانسته می‌شود و در بسیاری از این «تبیین‌ها» به عنوان «فرآیندی بسیار قاعده‌مند که سرشار از جنبه‌ها و اهداف مستور است» ظاهر می‌شود.[۲] با آنکه نکات زیادی دربارهٔ صورت و آداب ظاهری این «اسرار نیایش» که نزد حسیدها به این نام معروف بود، می‌دانیم، اما راجع به معنای واقعی آنها، یا هدف عملی این شناخت عرفانی اعداد اطلاع اندکی داریم. آیا هدف این بود که برخی مکاشفه‌ها به دنبال برخی نیایش‌ها حاصل می‌شود، یا تأکید بر روی تأثیر سحرآمیز نیایش بود؟ شق اول همان چیزی است که قبلاً از سال ۱۲۰۰ با عنوان **کَوانا**[۳] از آن ذکر کردند که در لغت به معنای «نیت» است، که نوعی تأمل عرفانی در کلمات دعا زمانی که خوانده می‌شوند. به عبارت دیگر، **کَوانا** چیزی است که در خود عمل نیایش باید به فعلیت رسد.

---

۱. راز نیایش‌ها از الیعازر اهل ورمز هنوز در چندین نسخهٔ دست‌نویس (e.g. Paris 772) موجود است. بخش درخور ملاحظه‌ای از آن به صورت نقل‌قول در تفسیر نفتالی ترِوس (NaftaliTrevas) بر این دعاها (تیقون، ۱۵۶۰) گنجانده شده است. این کتاب گنجینهٔ واقعی سنن و روایات حسیدی است. به علاوه شمار فراوانی از نوشته‌های دیگر در باب عرفان دعا وجود دارد.

2. Guedemann, op. cit., p.160.

تشبیه نردبان همچنین در تفسیر تروس (بخش ۱، col b) در ارتباط با نظریهٔ ***کوانای*** عرفانی به چشم می‌خورد.

3. *Kawwanah*

https://t.me/ketabhayemontakhabe

این آموزهٔ اساسی عرفان قبالا در باب نیایش در آن ایام در میان حسیدهای آلمان هنوز یافت نمی‌شد. العیازر اهل ورمز در تفسیر کبیر خود در باب نیایش، هیچ ذکری از آن به میان نمی‌آورد، و در دیگر متون هر جا به صورت گذرا به مفهوم **کَوانا** که بعداً دربارهٔ آن بحث خواهیم کرد که بسیار نزدیک به مفهوم قبالایی است، اشاره می‌کند، روشن است که این واژه به عنوان کلمهٔ کلیدی در نیایش به‌کار نرفته بلکه به کلّ نیایش مربوط است. من نتوانسته‌ام دربارهٔ تفسیری که خود حسیدها دربارهٔ کاربرد «اسرار» فوق‌الذکر داشته‌اند، به نتیجهٔ قطعی و نهایی برسم، اما واضح است که این عرفان نیایشی در تقابل با عرفان کهن مرکاوا قرار دارد. تأکید دیگر بر تقرب خود عارف به عرش الاهی نیست، بلکه تأکید بر نیایش و عبادت اوست. این واژه است و نه روح، که بر تقدیر و شرّ چیره می‌شود. رویکرد کاملاً جدید نسبت به نقش و کاربرد واژگان از آنجا روشن می‌شود که تأکید زیادی بر کاربرد عبارات صحیح در متون قدیمی و نیز تکلّف زیاده از حدی که در این زمینه توصیه می‌شود، قابل رؤیت است. در حالی که عرفای مرکاوا با کمک هر واژه‌ای در جستجوی گفتاری خودجوش برای بیان اقیانوس احساسات خود بودند، حسیدها انبوهی از معانی باطنی را با قلیلی از عبارات محدود و ثابت اظهار می‌کردند. در واقع، به نظر می‌رسد که این وفاداری دقیق و پرزحمت نسبت به استفاده از واژگان ثابت در پی نوعی شناخت تازه نسبت به قدرت سحرآمیزی که ذاتی واژگان است، حاصل شده باشد.

دربارهٔ مبدأ این عرفان نیایشی یا آنگونه که شاید بتوان گفت: این جادوی نیایش، کی و چگونه آغاز گردید، این متون چیزی به ما نمی‌گویند. یقیناً این نوع عرفان فقط در میان حسیدها شکل نگرفت، هرچند تمام اطلاعات و شناخت ما، از منابع آنها حاصل شده است. اجماع روایاتی که توسط شاگردان یهودای حسیدی به دست ما رسیده، این عرفان جدید را

https://t.me/ketabhayemontakhabe

چونان آخرین حلقهٔ زنجیره‌ای می‌داند که از طریق خاندان کالونیمی[1] به ایتالیا و از آنجا به هارون بغدادی، که پیش از این نامش ذکر شد، ختم می‌شود. ممکن است که برخی از حلقه‌های پیوند در این زنجیره قابل تردید باشد، ولی در اصالت این دیدگاه که «اسرار نیایش»، شاید به شکل ابتدایی‌تر، از ایتالیا به آلمان آورده شده باشد غیر قابل انکار به نظر می‌رسد.[2] الیعازر اهل ورمز به ما می‌گوید: زمانی که پدر ساموئل حسیدی، آر. کالونیموس[3] حدود سال ۱۱۲۶ مرد، پسرش بسیار جوان بود به‌گونه‌ای که پدرش، مطابق سنت قدیمی خانوادگی نمی‌توانست این اسرار را به او بگوید. به همین دلیل عالِم دیگری، که در آن زمان پیشوای نیایش‌کنندگان در جامعه اسپیر[4] بود، از سوی او مأموریت یافت که پسر را زمانی که به سن بلوغ رسید، تعلیم دهد. این مطلب به‌طور کاملاً آشکار نشان می‌دهد که منشأ این آموزهٔ سرّی به زمانی قبل از دورهٔ جنگ‌های صلیبی باز می‌گردد. آیا محفل این اسرار در بابل بود که احتمالاً همزمان با افول عرفان مرکاوا از آنجا به ایتالیا گسترش یافت، هنوز موضوعی در حد حدس و گمان است. به هر حال، تردیدی نیست که هرچند رشد و توسعهٔ بعدی عرفان نیایشی قبالا کاملاً متفاوت از عرفان حسیدها بود، اما اصول آن از حسیدها گرفته شده بود.

ترکیب شور و جذبه با سحر و جادو، که پیش از این به عنوان ویژگی عرفان مرکاوا ذکر شد، در سطحی جدید در این عرفان نیایشی از نو ظاهر می‌شود. در پاسخ به اینکه آیا این عرفان به آموزهٔ نیایش قوام بخشید یا نه، تنها می‌توان گمانه‌زنی کرد. تأثیر آن از سایر جنبه‌ها آشکار است. موسی تاکو[5] اهل تاچوا، شاگرد یهودای حسیدی، که دفاع از تعالیم ناب یهودیت

---

1. Kalonymides

2. Cf. *Grossin MGWJ*, vol.49 (1905), p.692-700.

3. R. Kalonymus

4. Speyer

5. Moses Taku

https://t.me/ketabhayemontakhabe

تلمودی را وظیفهٔ خود دانست آنجایی که لازم بود حتی در برابر تعالیم استاد خود ایستاد. وی ضمن تهیهٔ گزارشی از اعمالی که خودش شدیداً با آنها مخالف بود، تردیدی در محکوم‌کردن آنها به عنوان آموزه‌های بدعت‌آمیز به خود راه نمی‌دهد: «آنها با ممارست در تلفظ نام‌های مقدس خود را تا مقام انبیا بالا می‌برند، و گاهی نیز بدون اینکه واقعاً این کلمات را بر زبان آورند، صرفاً توجه خود را معطوف به آنها می‌کنند تا وحشت بر او مستولی شده و با بدن بر زمین افتد. حجاب مقابل روحش فرو می‌افتد، او خود به مرکز هستی قدم می‌نهد و چشم به دوردست می‌دوزد، و تنها پس از مدتی، زمانی که نیروی این نام تقلیل می‌یابد، او بیدار شده و با ذهنی آشفته به حالت پیشین خود باز می‌گردد. این دقیقاً همان کاری است که جادوگران هنگام دفع ارواح خبیثه و جن‌گیری انجام می‌دهند. آنها با تعویذها و وردهای جن‌گیری، کسی را در نزد خود جادو می‌کنند، تا بتواند آنچه را که احتمالاً در مکانی دور در شُرف وقوع است به آنها بگوید. جادوگر در جایی که ایستاده به زمین می‌خورد، و شبیه انسان مرده‌ای رگ‌های او منقبض می‌شود. اما پس از مدتی بدون هشیاری از زمین بلند شده و از خانه بیرون می‌رود، و اگر کسی نزدیک درب او را نگه ندارد، سر و دست و پای خود را لطمه خواهد زد. سپس هنگامی که دوباره اندکی هشیار می‌شود، آنچه را دیده به آنها می‌گوید».[1]

این به خوبی معلوم می‌کند که در طی این دوره تا چه اندازه این نوع نشانه‌ها و مظاهر زندگی غیرعادی «فراروان‌شناختی» در میان مسیحیانی که حسیدها در میان آنها زندگی می‌کردند، رواج داشته است. کتابی نظیر کتاب حجیم عرفان مسیحی[2] از جوزف گورس[3] یک فرهنگ اصطلاحات

---

1. مکتوب کامل in *Otsar Nehmad* III (1860), p.84.
2. *Christliehe Mystik*

https://t.me/ketabhayemontakhabe

دقیق از این نوع است. اما اینکه عرفای یهود نیز اهمیت بسیار زیادی به تماس مستقیم با عالم فراروان‌شناختی می‌دادند یا نه، به راحتی با نمونهٔ یعقوب هلوی اهل مرویج[۴] (حدود سال ۱۲۰۰) که ظاهراً به محفلی حسیدی تعلق داشته، قابل اثبات است. او مجموعه‌ای کامل به نام «پاسخ‌های آسمانی» یعنی احکامی در مورد مسائل مورد اختلاف شریعت حاخامی به یادگار گذاشته، که به عنوان پاسخ «مسائل مکاشفه شده» (شِئِلوُت حَلوُم)[۵] به او الهام شده بود.[۶] پاسخ چنین مسائلی عمل سحرآمیز بسیار رایجی بود که صدها دستورالعمل همراه آن است.[۷] هرچند برخی از علما راه‌حل مسائل هلاخایی براساس الهام مستقیم به جای علمُ‌الفقه تلمودی را تحقیر می‌کردند، ولی بسیاری از علمای دیگر از این عمل تمجید و از آن پیروی می‌کردند. در واقع، این روش رهیافت بسیاری از تابعان حسیدیسم نسبت به هلاخاست که از نظر مکتب تلمودی متعصب و دقیق‌النظر غیر قابل اعتماد است.

۷

لذا روحیهٔ دینی جدیدی که در آرمان حسید تبلور یافت در هر قلمروی از حکمت و عرفان سنتی یهود نفوذ کرد و سعی کرد ولو به صورت ناشیانه و غیرنظام‌مند. آنها را متحوّل سازد. از جملهٔ این تلاش‌ها، ارائهٔ تفسیری نو از مرکاوا بود. یهودای حسیدی برای شاگرد خود العیازر نقل می‌کند که

---

3. Josef Goerres

4. Jacob Halevi of Marvege

5. *Sheeloth Halom*

۶. پرسش‌ها و پاسخ‌هایی از آسمان، چندین‌بار (همراه با تفسیر، کراکو (Cracow) ۱۸۹۵) به چاپ رسیده است. همچنین بنگرید به:

"Steinschneider in *Hebraeische Bibliographic*, vol.XIV (1974), p.122-124.

۷. بسیاری از این دستورالعمل‌ها در کتاب در طلب خداوند اثر Abraham Hamay گردآوری شده است.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

چگونه، وقتی او همراه پدرش در کنیسه ایستاده بود و کاسه‌ای آب و روغن در برابر آنها قرار داشت، پدرش توجه او را به درخشندگی بی‌نظیری معطوف ساخت که نور خورشید بر سطح این مایع ایجاد کرده بود، و به او گفت: «توجه خود را بر این درخشندگی متمرکز کن، چراکه نظیر درخشندگی **حَشْمَل (برق)** است (**حَشْمَل (برق)** یکی از اشیای متجسّم در مکاشفهٔ حزقیال از مرکاوا است).[1]

ما دیده‌ایم که چگونه این خلق‌وخوی جدید روحیهٔ قدیمی نیایش را متحول ساخت. اما، علی‌رغم تمام شک و تردیدهایی که ممکن است در ذهن نسل‌های بعد برانگیزد، حوزه‌های جدیدی از تجربهٔ دینی راگشود که حائز اهمیت است؛ نظیر آموزهٔ تمرین توبه که برای اولین‌بار در بسط و گسترش عرفان یهود، نیرویی پرشور و حرارت پدید آورد. تا این زمان توبه[2] برای عارفان اهمیت بسیار نداشت؛ اکنون واقعیت محوری زندگانی‌شان شده بود. به موازات تأکید دوباره بر عمل نیایش که اکنون بسیار حائز اهمیت بود، در عوض سفر آسمانی عارف مجذوب، روش توبه به صورت نظامی عظیم و گسترده توسعه یافت تا اینکه به یکی از پایه‌های **حسیدوت** واقعی تبدیل شد. درک این نکته بسیار مهم است که قبلاً این همه تکلیف وعظ شدهٔ گسترده دربارهٔ عمل توبه که برای هر میزان گناهی دستورالعملی داشته باشد، تقریباً برای یهودیان ناشناخته

---

۱. الیعازر اهل ورمز در کتابش به نام شرح مرکاوا (Ms. Paris 850, f.47b) بیان می‌کند: ***«استادم، به من داستانی را گفت که یک‌بار در کنیسه با پدرم ایستاده بودم، جامی پر از روغن و آب در مقابل ما آویزان بود. وقتی نور خورشید بر آن می‌تابید، نوری از آن ساطع می‌شد که نظیری نداشت، پدرم به من گفت: ای پسر، این نور که می‌بینی نظیر نور برق (حَشْمَلْ) است».***

و من در نسخه خطی قبالای عملی، قبلاً متعلق به A. Z. Schwarz یافتم: ***«این سرود را حاخام شموئل در آن هنگامی که به آسمان عروج کرد از سپیر (جمال) شنید».***

2. penitence

https://t.me/ketabhayemontakhabe

بود.[1] لذا وقتی حسیدها وظیفهٔ تدوین آیین توبه را که خود الگو و حامل این روح جدید دینی بودند، بر عهده گرفتند، موانع سنتی مانع آنها نبود.

در اینجا باز هم یقیناً با پیامدهای ناشی از نفوذ مسیحیت مواجه می‌شویم. کلّ آیین توبه، به‌ویژه به شکل مدوّنی که الیعازر اهل ورمز در تعدادی از آثارش فراهم آورد، با اعمالی در باب توبه که کلیسا در اوایل قرون وسطا در ضمن نوشته‌های خود به نام کتب توبه به یادگار گذاشت، دقیقاً منطبق است.[2] از جملهٔ این کتب، رساله‌های سلتی[3] و پس از آن فرانکی[4] آیین توبهٔ ویژه‌ای را رواج دادند که درک آن به موضوع بحث ما کمک می‌کند. توبه همان پشیمانی از هتک حرمت خدا و ندامت که تاوان گناه در ضمن یک عمل فردی جبران می‌شود؛ گنهکار متعهد می‌شود برخی اعمال فردی مقبول برای توبه را انجام دهد؛ این تصور از توبه مستلزم چیزی می‌شود که تنها می‌توان آن را به عنوان تعرفهٔ توبه توصیف کرد. این «درمان‌های قوی و راه‌حل‌های مؤثر» که تاریخ ندامت کلیسایی سرشار از آن است، بی‌تردید باب میل سلت‌ها و ژرمن‌ها بود که اخیراً مسیحی شده بودند و به خوبی با تصورات ابتدایی آنها، علی‌الخصوص فرانک‌ها، از عدالت انطباق داشت. اما نکته‌ای که در اینجا باید متذکر شد این است که حسیدها این رهیافت جدید را گرفتند و با محیط یهودی سازگار کردند. گرچه پس از اصلاح کلیسا توسط گریگوری در قرن یازدهم، روم علیه «کتب توبهٔ» قدیمی مبارزه‌ای را آغاز کرد، اما در خلال تمام دورهٔ جنگ‌های صلیبی اعتبار آنها در میان بسیاری از محافل استوار باقی ماند؛ به عبارت دیگر، در زمانی که جوامع یهودی در آلمان تحت تأثیر روحیه‌ای بودند که مانعی برای پذیرش آن نداشتند. حجیت آن به

---

1. Cf. H. Tykocinski, *die Gaonaeisches Verordungen* (1929), p.100, 174.

۲. بنگرید به مقاله باثر (ص۱۸) و منابعی که او نقل می‌کند.

3. *Celtic*

4. *Frankish*

https://t.me/ketabhayemontakhabe

سادگی با اشاره به برخی مثال‌های پراکنده در نوشته‌های کهن‌تر یهودی قابل اثبات بود. بدین ترتیب توجیه پذیرش یک آیین کامل توبه فراهم شد، این آیین توبه که با انواع مختلف روزه گرفتن آغاز می‌شد با اعمال مختلفی که اغلب ماهیتی بسیار عجیب و غریب داشتند، ادامه می‌یافت تا به بالاترین تاوان یعنی تبعید اختیاری که عملی برای توبه بود و پیش از این در تلمود نوشته شده بود می‌انجامید.[1]

به‌طور کلی، این آیین توبه آن‌گونه که در سفر حسیدیم بسط و گسترش یافت و در نوشته‌های اخلاقی نسل‌های بعد به یادگار ماند، میان چهار نوع توبه تمایز می‌نهد.[2] اول، **تِشووا هَبّا** (توبهٔ آتی)[3] معتدل‌ترین شکل توبه است که صرفاً بدین معنا بود که فرصت انجام همان گناه دوباره فراهم نشود؛ ۲. **تِشووَت هَگادِر** (توبهٔ محدودکننده).[4] توبه به معنای آیین و اعمال خویشتن‌داری اختیاری و اجتناب و پیشگیری از تمام موقعیت‌هایی که گمان می‌رود انسان مبتلا به گناه خاصی وسوسه می‌شود؛ **تِشووَت هَمیشقال** (توبهٔ سنگین)،[5] توبه به معنای خویشتن‌داری و دوری از میزان لذتی که از انجام گناه نصیب انسان می‌شود. نهایتاً **تِشووَت هَکاتووْ** (توبهٔ مکتوب)[6] توبه از گناهانی که حتی تورات با تهدید مجازات مرگ آنها را ممنوع کرده است و گناهکار باید «شکنجه‌های به تلخی مرگ» را که اغلب مجازات‌های فوق‌العاده دردناک و تحقیرآمیز است، تحمل کند تا بتواند

---

1. Cf. *Berakhoth*, 56a; *Rosh ha-Shanah*, 16b; *Sanhedrin*, 37b.
یعقوب آناتولی این شکل از توبه را غیریهودی می‌دانست. مقایسه کنید با یادداشت انلو (Enelow) بر نسخهٔ شمعدان روشنایی، (vol.III, p.116).

2. Cf. *Sefer Hasidim*, §§.37-53; Eleazar, سِفِر هکّپاروت (کتاب کفاره) Israel Nakawa, مراج روشنایی ed. Enelow, vol.III, p.113-119.
گاهی این «هلاخاها» در باب توبه، کتاب کفاره‌ها خداوند، می‌شوند (Ms. Adler 900, f.128-131 in JThS).

3. *Teshuvah Habbaa*
4. *Teshuvath Hagader*
5. *Teshuvath Hamishkal*
6. *Teshuvath Hakatuv*

https://t.me/ketabhayemontakhabe

مشمول عفو الاهی قرار گیرد، اما به سبب این گناهان که تورات به شدت در مورد آن هشدار می‌دهد، مجاز به «خودکشی» نیست. نه تنها در نوشته‌های حسیدی دربارهٔ این اعمال شاهد داریم، که البته به خاطر آنکه به حوزهٔ نظری تعلق دارد، امکان دارد پذیرفته نشود، بلکه گزارش‌های متعدد دربارهٔ رویدادهای واقعی در دست است که نشان می‌دهد شهرت حسیدهای آلمانی به اطراف و اکناف پیچیده بود. این همه حکایات متنوع هیچ شکی دربارهٔ روحیهٔ شور و حرارت تعصب‌آمیزی که به **زیلوت‌ها** (غیورها، متعصب‌ها)[1] حیات می‌بخشید، باقی نمی‌گذارد. نشستن بر روی برف و یخ به مدت یک ساعت در یک روز زمستانی، یا قرار دادن بدن در معرض نیش مورچگان و زنبورها در تابستان، برای افرادی که پیرو این پیام جدید بودند عملی عادی بود. اختلاف میان نگرش تلمود از توبه با این اندیشه‌ها و اعمال جدید بسیار زیاد است.

داستانی نظیر حکایت زیر ویژگی این حالت روحی جدید را نشان می‌دهد. «حسیدی عادت داشت که در تابستان بر روی زمین در میان کَک‌ها می‌خوابید، و در زمستان پاهایش را درون سطل آبی می‌گذاشت تا به صورت یک تکه یخ منجمد می‌شدند. شاگردی از او پرسید: چرا این کار را انجام می‌دهی؟ چرا با آنکه انسان در برابر زندگی و حیاتش مسئول است، خود را در معرض برخی خطرات قرار می‌دهی؟ حسید پاسخ داد: درست است که مرتکب هیچ گناه کبیره‌ای نشده‌ام، و گرچه مطمئناً من به خاطر خطاهای کوچک‌تر گناهکارم، ولی نیازی نیست که خود را در معرض چنین رنج و عذاب‌هایی قرار دهم. اما در میدراش گفته شده که مسیح به خاطر گناهان ما رنج می‌کشد، چنان که (در اشعیاء، باب ۳۵، آیه ۵) گفته شد: «برای گناهان ما بود که او مجروح شد»، و آنهایی که واقعاً

---

1. *Zealots*

https://t.me/ketabhayemontakhabe

عادل هستند، رنج و عذاب‌های نسل خود را تحمل می‌کنند. اما من نمی‌خواهم که کسی جز خودم به خاطر گناهانم رنج بکشد»».[۱] شاگرد بعد از مرگ استادش در حقیقت این تشویش را دارد که شاید مرگ استاد به سبب رنج زهد و ریاضت باشد که اکنون احتمالاً به خاطر آن مجازات گردد، ولی در حالت رؤیا به او الهام می‌شود که استادش در آسمان به جایگاهی بسیار رفیع دست یافته است.

اسحاق عکری قبالایی[۲] در قرن چهاردهم در همین خصوص گزارش می‌دهد: «در آلمان از فرد حسیدی که اگرچه از علما نبود، ولی انسانی ساده و صادق بود شنیدم که می‌گفت: یک‌بار جوهر قسمتی از صفحهٔ پوستی را که بر روی آن نیایش‌های شامل اسمای خدا نوشته شده بود شستم. وقتی فهمیدم حرمت نام خدا را نگاه نداشته و مرتکب گناه شده‌ام، گفتم: من شرافت و حرمت نام خدا را خوار شمرده‌ام و لذا به فراتر از خودم نمی‌اندیشم. او چه کار کرد؟ هر روز در وقت نیایش، وقتی که جماعت عبادت‌کننده وارد کنیسه می‌شدند و آنجا را ترک می‌کردند، او دم درب دراز می‌کشید و پیر و جوان از روی او رد می‌شدند؛ و اگر کسی عمداً یا تصادفاً پا روی او می‌گذاشت، او شادمان می‌شد و خدا را شکر می‌گفت. او یک سال تمام چنین کرد، و این گفتار میشنا را رهنمون خویش ساخت: «انسان‌های پلید برای دوازده ماه در دوزخ مورد داوری قرار خواهند گرفت».[۳] برای مدت‌ها پس از آن، هنوز تأثیر و نفوذ قوی خلق‌وخوی حسیدی در عملکرد حاخام‌های آلمانی قابل رؤیت است، مانند کفاره‌های شدیدی که یعقوب ویل[۴] برای یک زن جوان زناکار مقرر کرد، یا کفاره‌ای که اسرائیل برونا[۵] برای یک قاتل تعیین

---

1. *Sefer Hasidim*, §.1556.
2. Kabbalist Isaac of Acre
3. سِفِر مِئیرَت عِینَیِم (کتاب روشنایی چشمان) Ms. Munich, 17f, 163a.
4. Jacob Weil
5. Israel Bruna

https://t.me/ketabhayemontakhabe

می‌نماید.[1] اما حسیدیسم در یک جنبهٔ مهم با گروه مسیحی معاصر خود بسیار اختلاف دارد: و آن اینکه به زهد جنسی توصیه نمی‌کند. برعکس، در سفر حسیدیم توجه زیادی به تشکیل و حفظ زندگی زناشویی رسمی شده است. در هیچ‌جایی گسترهٔ توبه شامل خویشتن‌داری جنسی در امور زناشویی نشده است. زهد به روش حسیدی صرفاً معطوف به روابط اجتماعی با زنان است، نه پرهیز از روابط جنسی و زناشویی با خانواده.

۸

با نگاهی به تأثیری که حسیدیسم بر یهودیان آلمان داشته درمی‌یابیم که جنبهٔ عملی حسیدیسم که شامل اصول اخلاقی جدید، آیین توبه و عرفان نیایشی است نسبت به اندیشه‌های کلامی و حکمت معنوی دربارهٔ خدا که در نوشته‌های یهودای حسیدی و شاگردانش شرح داده شد، تأثیر طولانی‌تری داشته است. با نفوذ تدریجی مکتب قبالای اسپانیا در قرن چهاردهم که نظام فکری بسیار توسعه یافته داشت، حکمت معنوی قبلی یعنی حسیدی جایگاه خود را از دست داد، و پس از مدتی نفوذ خود را، هرچند نه به‌طور کامل،[2] بر آن محافل یهودی که بیشتر دغدغهٔ مسائل کلامی داشتند، از دست داد.

در عین حال برای شناخت حسیدیسم لازم است از این اندیشه‌های عرفانی که در آثار قرن سیزدهم و چهاردهم به وفور یافت می‌شود، تحلیلی داشته باشیم. اگر انسان به این آثار توجه کند، ناگزیر روحیهٔ دینی جدیدی را می‌یابد که گرایش زیادی به وحدت وجود یا لااقل توجه به

---

1. *Responsa of Jacob Weil*, No.12; *Responsa of Israel Bruna*, No.265.

۲. ما هنوز برخی رسائل ارزشمند را در اختیار داریم که نمایانگر آمیزه‌ای از الاهیات حسیدی و قبالایی هستند، مثلاً در مجموعهٔ نسخه‌های خطی موزهٔ بریتانیا (۷۵۲) و آدلر (۱۱۶۱)، که تاریخ نگارش آنها عمدتاً به قرن‌های سیزدهم و چهاردهم باز می‌گردد.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

عرفانی دارد که به سریان ذات الاهی در سرتاسر هستی قائل است. در آثاری که ما به بررسی آنها می‌پردازیم، این ویژگی با سنت‌های آگادایی، یا به بیان بهتر با باقیماندهٔ میراث عرفان مرکاوا[1] که گاهی صورت جدیدی به خود گرفته و افزون بر این با الاهیات همواره تأثیرگذار سعدیا تلفیق شده است. در مورد منشأ سنتی و حاخامی برخی از این نقل‌قول‌های اندیشهٔ عرفانی و تحولات آن، اندکی شک و تردید وجود دارد. گاهی اوقات وقتی این مؤمنان پرهیزگار و ساده‌دل یهودی قرون وسطا درگیر تفکر عرفانی می‌شوند، به نظر می‌رسد که گویی ناخودآگاه از میراث دینی بدعت‌گذاران و فرقه‌گرایان کمک گرفته‌اند. حتی ما گرایش‌هایی معطوف به یک نوع نظریه لوگوس می‌یابیم.

قبل از حسیدها، خدای عرفای قدیم پادشاه مقدسی بود که از عرش خود در جبروت[2] به نیایش‌های شورانگیز مخلوقاتش گوش می‌داد. ارتباط عینی این عرفا با خدا مشروط به تجلیل از مراتب خاصی از الوهیت، یعنی جلال و عظمت او و فقدان هر چیز ناسوتی حتی در اوج عظمت و هیبت بود. حسیدیسم آلمانی برخلاف این تصور نگرش متفاوت جدیدی دارد که با تصور قدیمی بسیار مغایر است.

حسیدها برای توصیف مقام تنزیهی و روحانی محض خدا و جنبهٔ لایتناهی و بیکران بودن خدا نظیر همان واژگانی که سعدیا به‌کار برده، استفاده می‌کنند، و برای این دو جنبهٔ وجود خدا احترام و ارزش زیادی قائلند. صفت سومی معروف به حضور مطلق خدا[3] که مانند دو صفت دیگر نقشی در عرفان مرکاوای نداشت به این دو اضافه شد که به نوبه خود به‌تدریج ویژگی حلول سریانی را به دست آورد که با دیگر مقولهٔ

---

۱. به‌ویژه مطالب فراوان تازه‌ای درباره فرشته‌شناسی در نوشته‌های حسیدها وجود دارد.

2. empyracum — 3. omnipresence

https://t.me/ketabhayemontakhabe

اعتقادی حسیدی، یعنی تعالی[۱] ماوراءالطبیعی آفریدگار، به راحتی سازگار نیست. آن‌گونه که این اندیشه سرانجام توسط نمایندگان برجستهٔ این مکتب جدید بسط و گسترش یافت، خدا پیش از آنکه آفریدگار عالم باشد اصل‌الاصول و محرک نخستین آن است. به نظر می‌رسد که اعتقاد پیشین، به موازات این تصور جدید، گویی به واسطه قدرت سنت دوام یافته است. این تصور جدید الیعازر اهل ورمز در عبارتی مهم و پرمعنا آمده است که می‌گوید: «خدا حاضر مطلق است و واقف به انسان‌های عادل و شرور و گناهکار است. لذا وقتی عبادت می‌کنی، حواست را جمع کن، که گفته شده است: من همواره خدا را در مقابل خود حاضر می‌بینم؛ و از این‌رو تمام دعاها با چنین عبارتی آغاز می‌شود: «خدایا، فقط تو شایستهٔ تقدس و ستایشی گویی انسانی با یک دوست سخن می‌گوید».[۲] هیچ عارف مرکاوایی برای مخاطب قرار دادن خداوند از تعبیر «تو را» استفاده نکرده است. علاوه بر این، تغییر بیان از دوم شخص به سوم شخص در دعاها (ستایش‌تر است... که ما را موهبت بخشیده‌ای شاهدی است بر این مدعا که خدا در عین حالی که قریب است، بعید است و آشکارا انکشاف یافته و به‌طور کامل از دیدگان پنهان است.[۳]

خدا به عالَم و انسان حتی از نزدیکی نفس به جسم نزدیک‌تر است. این نظریه را که الیعازر اهل ورمز[۴] مطرح کرد و حسیدها آن را پذیرفتند، بسیار شبیه نظریهٔ آگوستین است، که می‌گوید: خدا به هر مخلوقاتی

---

1. transcendence

2. *Sefer Raziel* (1701), f.8b.

۳. بنگرید به سفر حسیدیم، بخش ۵۴۹ که باید آن را با دعای مشابه آن در رسالهٔ گد هَقِمَح (کوزهٔ آرد) اثر بحیا بن اشر مقایسه کرد. او در این ارتباط بیت منظوم «بسیار فراتر از آسمان‌ها و نزدیک‌تر از من به بدنم» را نقل می‌کند.

۴. رسالهٔ ابواب راز در مجموعهٔ کُخوِه یِصحاق (ستارگان اسحق) ((1862) 27, p.9) **خالق جهان به هرکس نزدیک است، نزدیک‌تر از جسم به روح.** همچنین بنگرید به: اسرار رموز (*Kamelhar*, p.37).

https://t.me/ketabhayemontakhabe

نزدیک‌تر از آن مخلوق به خودش است. این نظریه‌ای است که بارها عرفای مسیحی قرن سیزده و چهارده به نشانهٔ تأیید آن را نقل کردند. انعطاف‌ناپذیرترین شکل این آموزهٔ سریان وجود خدا در «سرود وحدت»[1] بیان شده است؛ سرودی مذهبی که توسط یکی از اعضای محفل سری یهودای حسیدی سروده شد و ظاهراً یهودا تفسیری بر آن نگاشته است. این سرود تأثیر تصور سعدیا در باب خدا را نشان می‌دهد.[2] از این‌رو می‌خوانیم: «هر چیزی در حضور توست، و تو در هر چیزی هستی؛ تو هر چیز را پر می‌کنی و بر آن محیط هستی؛ آنگاه که هر چیزی خلق شد، تو در هر چیز بودی؛ و پیش از خلق هر چیزی، تو همه‌چیز بودی». این‌گونه اظهارات، در انواع نوشته‌های حسیدی تکرار می‌شود. چنان که بلوخ نشان داده، اینها چیزی جز پیرایه‌های پرشور اندیشهٔ حضور مطلق الاهی که در تعابیر عبری شاهکار سعدیا از قدیم بیان شده است، نیست.[3]

اما منشأ این افکار کجاست؟ اینها بازتاب فضای روحی چه کسی است؟ انسان وسوسه می‌شود که به جان اسکاتلندی[4] معروف به اسکات اریگنا[5] که «نور عظیم» عرفان نوافلاطونی در قرن نهم بود، بیندیشد. نفوذ

---

1. song of unity

۲. در باب **شید هَییحود (سرود وحدت)** (که در بر سیدوری (Siddur) چاپ شده است) مراجعه کنید به:

Bacr, (عبادت اسرائیل) عَوُدَت پیسرائل, p.133ff;A. Berliner, Der Einheitsgesang 1910.

عبارتی که در این متن نقل شده به همین صورت در منبع ذیل آمده است.

Mosas Taku, مکتوب کامل; cf. Otsar Nchmad, vol.III, p.81.

تفسیر یهودا قبلاً در قطعه رازمرکاوا۱ از قرن سیزدهم نقل شده است: (Ms. Ambrosiana 57 f. 19a/b)

3. Blochin, *MGWJ*, vol.19 (1870), p.451-454; Zunz, *Gesammelta Schriften*, vol.III, p.233 ff;Berliner op.cit.

4. John The Scot

5. Scotus Erigena

https://t.me/ketabhayemontakhabe

او بسیار بود و بعید نیست که نفوذش کاملاً به محافل یهودی در پرووانس[1] گسترش یافته باشد، که به نظر برخی از محققین ظاهراً منشأ تعبیر فوق‌الذکر سعدیا، از وی باشد. این مطلب معروف است که نویسندگان این محافل به‌شدت از منابع نخستین حکمت مدرسی لاتینی تأثیر پذیرفتند و در واقع، این روح جان اسکاتلندی است که به این شکل در عباراتی که من نقل کرده‌ام انعکاس یافته است. اگر اظهارات فوق با سخنان زیر به پایان رسیدند کسی تعجب نخواهد کرد: «زیرا تو همه‌چیز هر چیزی هستی، زمانی که چیزی جز تنها تو وجود نخواهد داشت». در واقع این سخنانی است که با اندکی پس و پیش برگرفته از نقل‌قول مستقیم یکی از جملات کتاب جان اسکاتلندی، معروف به در باب تقسیم طبیعت[2] است.[3]

غالباً این اندیشهٔ سریان ذات لحنی طبیعت‌گرایانه می‌گیرد، نظیر توصیف موسی عزرئیل، یکی از حسیدهای قرن سیزدهم، که چنین تعریف می‌کند: «او در کیهان اثیری یکتاست، زیرا او تمام فضا و هر چیزی در جهان را پر کرده است، و هیچ‌چیز مانع او نیست. هر چیزی در اوست، و او به هر چیزی بصیر است، زیرا او بصیر مطلق است بی‌آنکه چشم داشته باشد، زیرا او می‌تواند عالم را در درون وجود خود ببیند».[4] برخی از این عبارات کلمه به‌کلمه از شرح سعدیا بر کتاب سفر یصیرا گرفته شده

---

1. Provance
2. *On The Division of Naturae*
3. *De Divisione Naturae*, Liber V, 8 (Patrol. Latina, vol.122, p.876); "Erit enim Deus omnia in omnibus, quando nihil erit nisi solus Deus", Cf. I Cor.XV, 28.
4. Ms. *British Museum*, 752f.78b:

«او در این جهان واحد است و تمام قلمرو کیهان و هستی را پر کرده است، درون هر چیزی در جهان حضور دارد و هیچ‌چیزی مانع مابین او و اشیا وجود ندارد، هر چیزی در اوست و او به همه‌چیز بصیر است، او عین بصارت است در حالی که چشمی برای دیدن ندارد، او قادر است ذات خود را با نگرش به خود ببیند». اینکه چگونه نویسنده حسیدی با « » که گفته مشهور گزنفوس Xenophanes است، آشنا گردید، من نمی‌دانم. شاید آن را جایی در نوشته‌های سعدیا یافته باشد.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

است. او در این کتاب با اصطلاحاتِ بسیار طبیعت‌گرایانه به حیات خدا که صفت ایجابی اوست، اشاره می‌کند.[۱]

در اینجا باید به‌طور گذرا دربارهٔ این آموزهٔ شایع سریان وجود الاهی، که آشکارا با عمیق‌ترین احساس دینی حسیدها مطابقت دارد، خاطرنشان کرد که پیش از این، به‌شدت توسط یکی از شاگردان یهودای حسیدی مورد انتقاد قرار گرفته بود. موسی تاکو[۲] اظهار ترس کرد که این آموزهٔ وحدت وجودی در نگرش به الوهیت ممکن است دستاویزی برای توجیه کفر و بی‌دینی قرار گیرد، چراکه این امکان را برای مشرکان فراهم می‌سازد که استدلال کنند که «آنها با آیین و بت‌هایشان به آفریدگار خدمت می‌کنند، زیرا حضور مطلق خداوند را در همه‌چیز مشاهده می‌کنند».[۳] در واقع، همواره افراد برجسته‌ای که مخالف این نوع تفکر وحدت وجودی‌اند، اجازه نمی‌دادند «سرود وحدت» در نیایش جمعی گنجانده شود، گرچه پیش از این در دوره‌های اولیه در نیایش جمعی قرار داشت. سلیمان لوریا[۴] در قرن شانزدهم، و حاخام ایلیای مشهور اهل ویلنا،[5] «گائون ویلنا»، در قرن هجدهم از جمله افراد مخالفند که نقل شده است.[۶]

پس از اینکه حسیدها با مکتب قبالای اسپانیایی ارتباط برقرار کردند آموزهٔ سریان وجود الاهی در میانشان باقی ماند و این امر تعجب‌آور نیست، زیرا جنبش عرفانی قبالا به هیچ‌وجه از گرایش‌های مشابه، از جمله مفاهیم اساساً وحدت وجودی خالی نبود. یکی از این رساله‌ها که بخشی

---

1. Saadya, *Commentaira Sur le Sefer Yesira... Publie´ et traduit par* M. Lombert (1891), p.19ff and Jehudar ben Barzilai's, \تفسیر سفر یصیرا, p.340 (1885).
2. Moses Taku
3. *Otsar Nehmad*, vol.III, p.82:
«می‌توان گفت آنان خالقی را پرستش می‌کردند که در همه‌چیز حضور دارد».
4. Solemon Luria
5. Rabbi Gaon Elijah of Vilna
6. Berliner, op. cit., p.8, 14.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

از آن حسیدی و بخش دیگر آن قبالایی است، در توصیف خدا به روشنی بیان می‌کند که خدا «روح‌الارواح» است و روح محل حضور اوست. این حقیقت در خلال معنای واقعی این کلمه در آیهٔ (تثنیه ۷: ۲۱) «چراکه پروردگار، خدای تو، در میان شماست» قابل اثبات است که اشاره‌ای پرمعنی نه به افراد بلکه به فرد است هرچند بدون تردید معنای لفظی آیه افراد است.[۱] لذا، با کمک تفسیر عرفانی و تصوّر خدا به عنوان کنه باطنی‌ترین روح نظریهٔ سریان وجود الاهی به خود تورات باز می‌گردد، تصویری که برای عرفای قدیم مرکاوا کاملاً ناشناخته بود.

در این آموزه که قائل به سریان خدا به شیوه‌ای اسرارآمیز در تمام اشیا است میان **خدای ناشناخته**،[۲] و ظهور او به عنوان پادشاه، آفریدگار و فرستندهٔ وحی همواره تمایزی نمی‌گذارد. اغلب یک عنوان برای هر دو به‌کار می‌رود. اما به موازات این نگرش کلی الاهیاتی در باب وجود لایتناهی و مرتبهٔ سریانی ذات الاهی در همهٔ اشیا، نوعی تأمل عرفانی شکل می‌گیرد که تلاش می‌کند میان جنبه‌های مختلفی که ظهور الاهی از طریق آنهاست، تمایز گذارد. به سبب آنکه حسیدها زمینه و قدرت بیان اندیشهٔ انتزاعی با الفاظ دقیق را نداشتند، این تلاش با انواع اشتباهات

---

۱. این معنی را باید در تبیین جالب سفیراها در (Ms. *British Museum*, 752 f.41a.) یافت. خدا **روح‌الارواح** نامیده می‌شود، زیرا نویسنده می‌گوید: ***«از آنجا که روح از نورِ اول صادر گردید و رابطهٔ مستقیم با خدا دارد و مدرک و مبصر است، پس خدا در روح حضور دارد و این همان بیانی است که: او عین واحد است چه کسی او را قرار می‌دهد و حیات می‌دهد... (و در این متن لازم بود بیان شود او واحد است و چه کسی او را قرار داد؟ پس چرا گفته شده است او عین واحد است غیر از اینکه نتیجه بگیریم او روحی است برای روح آدمیان و این گفتهٔ تورات است که «خالق درون توست قادر بزرگ و ترسناک» پس واقعاً درون به معنای واقعی کلمه منظور است و این مفاهیم را کسی که اهل فهم و شعور است، درمی‌یابد»***. این اظهار نظر اخیر اثبات می‌کند که نویسنده کاملاً از مدلولات ضمنی این عبارت آگاه بود!

2. *deus absconditus*

https://t.me/ketabhayemontakhabe

همراه بوده است. در این متون تداخل معنایی وجود دارد، و صور دینی متعارض هماهنگ نشده‌اند. اگر حسیدها را نظیر فلاسفهٔ دینی در نظر گیریم، ویژگی متمایز آنان همان چیزی است که دانشمندی معاصر، در اشاره به فیلون، وی را این‌چنین توصیف کرده است: «این الگو، را به روشنی نمی‌توان فهمید چراکه یک فرد به خاطر استعدادی درخشان اجتماع انواع مختلفی از آرای متعارض را همزمان در یک ذهن فراهم کرده باشد، به‌گونه‌ای که انسان گاهی تحت تأثیر یک اندیشه و زمانی دیگر تحت تأثیر اندیشه‌ای دیگر قرار می‌گیرد».[1] سه اندیشهٔ اساسی مشخصهٔ خاص عرفان حسیدیسم است و آشکارا از منابع مختلف نشئت می‌گیرد: ۱. تصوّر **کاوُد**،[2] یعنی جلال الاهی؛ ۲. اندیشهٔ **کِروب** «موجودی مقدس» و متمایز بر روی عرش؛ ۳. نگرش حسیدها به تقدس[3] و عظمت خدا.

۹

قبل از تحلیل این اندیشه‌ها لازم است نکته‌ای مقدماتی را بیان کنیم. این مسئله که چگونه خدای ناشناختنی می‌تواند خود را به عنوان آفریدگار مطرح کند؛ یعنی اصلی‌ترین دغدغهٔ مکتب قبالای اسپانیا، اصلاً برای حسیدها مطرح نیست. تصوّر خدای آفریننده، هیچ مشکلی در اذهان آنها ایجاد نمی‌کرد. از نظر آنها این مسئله مستلزم تحوّلی خاص، یعنی تغییری در خدای حاضرِ مطلقِ ناشناختنی نبود: چون هر دو عنوان یکی هستند و مشکل رابطهٔ میان این دو نمی‌تواند وجود داشته باشد. اندیشهٔ **کاود** و **کروب** در پی راه‌حلی برای این معمای خلقت نیست. آن اقوال عرفان مرکاوا که به فرض مسلم به تغایر میان **خدای ناشناختنی**[4] و ظهور او یعنی

---

1. C. Siegfried, *Philo von Alexandria als Ausloyer des Alten Testaments* (1875), p.223.
2. *Kavod*
3. holiness
4. *The deus absconditus*

https://t.me/ketabhayemontakhabe

پادشاه و آفریدگاری در عرش ملکوتی، بسیار نزدیک می‌شوند، دقیقاً همان اقوالی‌اند که حسیدها توجه کمتری به آن می‌کنند. آنها توجهی به راز ظهور و تجلی الاهی ندارند بلکه به راز خلقت علاقه‌مندند. خدا چگونه می‌تواند خود را بر مخلوقاتش ظاهر سازد؟ معنای انواع انسان‌انگاری‌های موجود در کتاب مقدس و در تلمود چیست؟ اینها از جمله مسائلی است که عرفان حسیدیم آلمان پاسخگویی به آنها را بر عهده می‌گیرد.[۱]

جلال خدا یا کاود، آن مرتبهٔ الاهی که خود را برای انسان آشکار می‌سازد، از نظر حسیدها خدای خالق نیست بلکه صادرهٔ اول است. منشأ این اندیشه آموزهٔ سعدیا در باب جلال الاهی است که تبیینی از انسان‌انگاری‌های کتاب مقدس و ظهور خدا در رؤیای انبیا مطرح می‌کرد. به نظر او، خداوند که با عنوان خالق نیز لایتناهی[۲] و ناشناخته باقی می‌ماند، این جلال را به عنوان «نور مخلوق، یعنی نخستین مخلوق» ایجاد کرده است.[۳] این جلال الاهی یا **کاود** تجلی عظیمی است که **شخینا**[۴] نامیده می‌شود و با **روئَخ هَقُودِش**[۵] یعنی «روح‌القدس» یکی است که از درون او کلام خداوند صادر می‌شود. این نور نخستین جلال الاهی پس از این به

---

۱. منابع اصلی این عرفان، جدا از کتاب‌های حسیدی که در بالا ذکر شده، ابواب راز الیعازر است که توسط جیسنک در مجموعهٔ کُخوِه پیصحاق (ستارگان اسحق) ,(No. 27 (1862) (p.7-15 و رسالهٔ او هستی‌های ده‌گانه، در چندین نسخه دست‌نویس، مثلاً نسخهٔ مونیخ ۲۸۵ منتشر شد.

2. infinit

۳. بنگرید به مقدمه بر کتاب «راویه» اثر Aptowitzer صفحهٔ ۳۵۴، که همچنین تفسیر نادرست اپستاین را در (*Hahoker*, vol.II, p.38-40) اصلاح می‌کند. تعلیم سعدیا درباره **کاود** اخیراً توسط (Al. Altmann, in *Saadia Studies*, ed. Rosenthal (1943), p.4-25) مورد تحلیل قرارگرفته است. او نشان داده است که در نظر سعدیا این مفهوم تنها صورت عقلانی تعلیم کهن‌تر عرفان مرکاوا در باب همین موضوع است، و از منابع اسلامی اخذ نشده است.

4. *Shekhinah*

5. *Ruah Ha-Kodesh*

https://t.me/ketabhayemontakhabe

صور گوناگون بر انبیا و عرفا ظاهر می‌شود، «بر یکی این‌گونه، و بر دیگری به‌گونه‌ای دیگر، مطابق با نیازهای وقت و زمانه».[1] حجیت کلماتی که پیامبر شنیده از طریق این نور تضمین می‌شود و هرگونه شک و تردیدی را در مورد منشأ الاهی آنها برطرف می‌سازد.

این تصور در تفکر دینی حسیدیسم ارزشمند است. این تصور دارای صور و تنوع متعددی است و اختلاف میان آنها اغلب کاملاً روشن است. ذات خداوند خود را ظاهر نمی‌سازد، و سخن نمی‌گوید. او، همان‌گونه که الیعازر اهل ورمز در تمثیلی شکوهمند بیان داشته: «در سکون و آرامش محض است و عالَم را اداره می‌کند». ذات پنهان خداوند که در تمام اشیا در ژرف‌ترین واقعیت آنها حضور باطنی دارد، از طریق ظهور جلالش سخن می‌گوید و خود را ظاهر می‌سازد. البته این قول سعدیا که نور جلال خلق شد، نکتهٔ بدیع و تازه‌ای در باب کاود «جلال الاهی» است که اندیشهٔ مرکاوای قدیم چیزی از آن نمی‌داند. سعدیا تأکید ویژه‌ای بر روی واژهٔ «خلق شد» در نظر داشت اما در تصور حسیدی این واژه محو شد، زیرا بر خلاف نظر سعدیا حسیدها تمایز روشن و دقیقی میان جلال خلق شده و تجلّی یافته قائل نبودند. در نظر حسیدها مفهوم مخلوقی بودن **کاود**، از مفهوم **لوگوس** مخلوق که گاهی سعدیا آن را به‌کار می‌برد و از نظر فیلون حائز اهمیت بود، قدری معتبرتر بود با آنکه در الاهیات سعدیا این نور جلال در اولین روز خلقت بی‌شکل و مبهم آفریده شد، اما ظاهراً به نظر حسیدها آن قبل از هفت روز خلقت وجود داشت.

یهودای حسیدی نظریهٔ خود دربارهٔ **کاود** «جلال الاهی» را در کتاب جلال[2] مطرح کرده است، که تنها برخی نقل‌قول‌های پراکنده از آن به‌جا

---

1. Eleazar of Worms, درو ازه‌های راز و وحدت p.9.
2. *Book of The Glory*

https://t.me/ketabhayemontakhabe

مانده است.[1] به نظر می‌رسد که این کتاب دارای انواع اندیشه‌های نظری بوده که هیچ ربطی به نظریهٔ **کاود** نداشته‌اند. یهودا همانند شاگردش الیعازر میان دو نوع جلال تمایز نهاد: اول، **کاود پنیمی**[2] «جلال باطنی» که با **شخینا** و روح‌القدس یکی دانسته می‌شود و بی‌شکل است، ولی صدا دارد.[3] از آنجایی که انسان نمی‌تواند مستقیماً با خدا ارتباط برقرار کند، می‌تواند «خود را با این جلال مرتبط سازد».[4] میان تعریف خدا و تعریف **کاود پنیمی** نوعی تداخل و همپوشی وجود دارد، نظیر وقتی که صفات حضور مطلق و سریان ذات الاهی در یک جا به خدا و در جایی دیگر تنها به **شیخنا** نسبت داده می‌شود. گاهی این جلال باطنی با ارادهٔ الاهی یکی دانسته می‌شود، و بدین وسیله موجب پیدایش یک نوع عرفان لوگوسی می‌شود.[5] از این‌رو در کتاب حیات،[6] اثری که در حدود ۱۲۰۰ میلادی نگاشته شده است، در حقیقت **کاود** به عنوان ارادهٔ الاهی، روح‌القدس، کلام الاهی و بنیان و حقیقت تمام مخلوقات معرفی می‌شود.[7] نویسندهٔ

---

1. Cf. *Otsar Nehmad*, vol.III, p.65 and Jacob Freimann, **مقدمه بر کتاب حسیدیم**, p.15-16, 49-56 (مجموعه‌ای از نقل‌قول‌ها).

2. *Kavod Penimi*

۳. این اصطلاحات **جلال باطنی** (**احکام فرشتگان در اسرار رازها**، p.6) و **جلال ظاهری** (کتاب حسیدیم، بخش ۱۵۴۳) هستند. یکی بودن **جلال**، **شخینا** و **روح قدسی** اغلب مورد تأکید قرار می‌گیرد، مثلاً در ابو اب اسرار و اسرار رازها.

۴. اسرار راز، ص۶ اصطلاح وصول به جلال، شخینا و روح‌القدس را در بسیاری موارد به‌کار می‌برد. چنین «پیوندی»، با **شخینا** برای بسیاری از آموزگاران تلمودی مشمئزکننده می‌بود (آنجا که این پرسش جدلی مطرح می‌شود که آیا **وصول به شخینا** ممکن است؟ .Cf (*Ketuboth*, f.111b.

5. Eleazar of Worms, دروازه‌های راز و وحدت p.9.

6. *Book of Life*

۷. در نسخهٔ خطی سِفر هَحَییم (کتاب زندگی) (Ms. Parma Derossi 1390, f.120b) خوانده شده: **به نام محبوب خدا، روح خدا، جلال خدا، کلام خدا**. دربارهٔ واژه **محبوب خدا** چنین آمده است: «**محلق (متصل) به تمام مخلوقات است**».

https://t.me/ketabhayemontakhabe

این کتاب حتی از این فراتر می‌رود. به نظر او قوّه و استعداد **کاود** که هر عمل آفرینشی از آن نشئت می‌گیرد، هرگز ثابت نیست، بلکه لحظه به لحظه دستخوش تغییری تدریجی و نامحسوس می‌شود. بدین ترتیب، فرآیند این‌جهانی متناظر با حیات سرّی جلال الاهی است که در آن فعال و تأثیرگذار است، نگرشی که نزد جنبش عرفانی قبلاً خیلی دور نیست.[۱] به نظر الیعازر اهل ورمز پیش از این ده **سفیرای** کتاب **سفر یصیرا**[۲] نمایانگر ده عدد اصلی نبوده‌اند که به صورت ابعاد و جنبه‌های خلقت درآمده‌اند، سفیرای اول با ارادهٔ متعالی یا جلال خدا یکی دانسته می‌شود، و لذا در مرتبهٔ مابین عالم خلق و عالم نامخلوق قرار دارد.[۳]

این جلال «باطنی» اکنون تناظر یک به یک با جلال «مشهود» دارد. با آنکه جلال باطنی بی‌شکل است، جلال مشهود انواع اشکال گوناگونی دارد که هر تغییری در آنها تابع ارادهٔ خداوند است. این جلال مشهود است که در عرش مرکاوا یا در مکاشفهٔ نبوی ظاهر می‌شود، و موضوع ابعاد عظیم کیهانی در تأملات **شیعور قوما**[۴] دربارهٔ «بدن شخینا» است.[۵] یهودای حسیدی در شرح یکی از اندیشه‌های سعدیا آگاهانه یا ناآگاهانه بیان می‌دارد که نبی با درک **کاود** می‌فهمد که مکاشفهٔ او از جانب خداست و شیاطینی که می‌توانند با انسان سخن بگویند، او را فریب نداده‌اند، چراکه شیاطین نمی‌توانند پدیدارهای حاکی از جلال را به وجود آورند.[۶]

مکاشفهٔ **کاود** «جلال الاهی» آشکارا به عنوان هدف و پاداش زهد و تقوای حسیدی تعریف شده است.[۷] دیدگاه‌های مختلفی در خصوص

---

۱. همان نسخهٔ دست‌نویس f.127a.

2. *Book of Creation*

3. *Sefer Raziel*, f.12b.

4. *Shiur Komah*

5. دروازه‌های اسرار p.9-10.

۶. از سِفِر هَکاوُد (کتاب جلال)؛ *Otsar Nehmad*, vol.III, p.65.

7. *Sefer Hasidim*, p.979.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

تجلّی جلال مشهود از کاود باطنی وجود دارد. به نظر برخی نویسندگان، آنها مستقیماً یکی از دیگری صادر می‌شود، اما به نظر برخی دیگر، هزاران هزار تجلّی از نور کاود باطنی و غیر مشهود صادر می‌شوند، قبل از آنکه حتی برای فرشتگان و سرافیم مقدس قابل شهود باشند.[۱]

به موازات این تصور دربارهٔ دو نوع **کاود** (غیر مشهود و مشهود) عنصر چشمگیر دیگری در عرفان حسیدی یافت می‌شود و آن اندیشهٔ **کروب مقدس** است که در عرش مرکاوا ظاهر می‌شود. این **کروب** که سعدیا هرگز از آن نامی نمی‌برد، در برخی از رساله‌های مرکاوا که نزد حسیدها معروف بود، قابل رؤیت است.[۲] از آنجایی که در مکاشفه‌های حزقیال به‌طور کلی به گروهی از کرّوبیان اشاره می‌شود، احتمالاً منشأ اندیشهٔ فرشته‌ای بسیار عالی‌مرتبه به آیهٔ (حزقیال ۱۰: ۴) برگردد که مفرد این کلمه در آن آیه به‌کار رفته است: «سپس جلال خداوند از بالای کروب فرشته برآمد». از نظر حسیدها، این «کرّوب» با «جلال مشهود» سعدیا یکی است.[۳] آن تجلّی مقام **شخینای** خدا یا جلال نامشهود اوست؛ به نظر برخی دیگر، **شخینا** مخلوق «آتش اعظم» است که شعله‌اش خدا را احاطه کرده است، در حالی که عرش جلال، که این **کروب** بر آن ظاهر می‌شود، از آتشی در مقام نازل‌تر به وجود می‌آید. طبق روایتی افسانه‌ای،[۴] با انعکاس نور الاهی در

---

1. Cf. (کتاب باغچه معطر) عروگت هبوسم, ed. Urbach, p.201.

۲. رسالهٔ هخال‌ها (Beth ha-Midrash, II, p.45) ch.VII، اما در آنجا هیچ ذکری از ظهور او بر روی عرش نمی‌شود!

۳. دربارهٔ کروب (Cherub) بنگرید به قطعاتی که اپستاین در (*Hahoker*, II, p.38-39, 43-44) و قطعاتی که نفتالی تروس در کتاب دعای خود (مقدمه‌ای بر «بارِخو» (دعوت به برکت گفتن خدا)) Thiengon, 1560 گردآوری کرده که از نظر اپستاین دور مانده است. مطالب فراوانی دربارهٔ کروب در الحانان بن یاکار (Elhanan ben Yakar) در دو نسخه دست‌نویس *JThs* در نیویورک یافت می‌شود.

4. Donnolo, ed. Castelli, p.40; f.7b/c (حکمت هُخمَت هیَفِش؛ دروازه‌های راز و وحدت نفس) p.13.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

آب‌های کیهانی پرتوی ایجاد می‌شود که به صورت آتشی درآمده و از درون آن عرش و فرشتگان پدیدار شدند. از «آتش اعظم» **شخینا** نه تنها **کرّوب** متجلی می‌شود، بلکه نفس انسان نیز پدید می‌آید، از این‌رو در مرتبه‌ای بالاتر از فرشتگان قرار می‌گیرد. این **کروب** می‌تواند به شکل فرشته، انسان یا حیوان درآید؛ شکل انسانی او الگویی بود که خدا انسان را شبیه آن خلق کرد.[1]

تنها با حدس می‌توان گفت که در ابتدا این مفهوم **کروب** بر چه چیزی دلالت داشت، زیرا بدیهی است که حسیدها صرفاً تفکری را که دارای منشأیی بسیار قدیمی بود با اندیشه‌های خود وفق دادند. ممکن است با توجه به اندیشه‌ای که در میان برخی فرقه‌های یهودی دورهٔ سعدیا وجود داشته نشانه‌ای به دست آوریم. فیلون گمان می‌کرد که **لوگوس** «کلمهٔ الاهی»[2] به عنوان واسطه‌ای در فرآیند خلقت عمل می‌کند. این آموزهٔ فیلونی در باب خلقت که پیش از این در آثار ادبی نخستین به بدعت‌گذاران مطرود نسبت داده می‌شد، تا حدی به شکلی ابتدایی برای مدت مدیدی در حاشیهٔ تفکر یهودیت حاخامی قرار داشت.[3] به نظر آنها خدا جهان را مستقیماً خلق نکرد، بلکه از طریق وساطت فرشته‌ای آن را ایجاد کرد، که این فرشته یا صادره از خداست یا خود موجودی مخلوق بود. بر اساس این نگرش، این فرشته هم خالق یا جهان‌آفرین[4] است، هم موضوع تمام انسان‌انگاری‌های کتاب مقدس و نیز هم موجودی که انبیا آن را در حالت مکاشفه مشاهده می‌کنند، معرفی می‌شود.

---

1. Eleazar of Worms, in دروازه‌های راز و وحدت, p.14.
2. Divine Word
3. *Schreinerin REJ*, vol.29, p.207 (On Malik al-Sejdulani of Ramleh and Benjamin Nahawandi); *Schahrastani*, trans. Haarbruecker, vol.I, p.256; *Kirkisani* transl. Nemoy in HUCA, vol.VII, p.386.
4. demiurge

https://t.me/ketabhayemontakhabe

این کشف، که بازتابی از اندیشهٔ فیلونی است، نباید باعث تعجب ما شود. زیرا، گرچه در نخستین آثار تلمودی و حاخامی نشانهٔ زیادی از این تأثیر دیده نمی‌شود، اما پس از تحقیقات پوزنانسکی در این خصوص، تردیدی نماند که حتی آرای حکمای اسکندرانی تا حدودی به فرقه‌های یهودی در ایران و بابل گسترش یافت، فرقه‌هایی که در اواخر قرن دهم آن‌قدر اعتبار داشتند که از برخی آثار آنها نقل‌قول می‌شد.[1] این احتمال هرگز بعید نیست که **کرّوب** نشسته بر روی عرش اساساً چیزی جز لوگوس تغییر یافته نباشد، خصوصاً اگر به این واقعیت توجه کنیم که از نظر عارفان پیش از حسیدیسم، همان‌طور که در سخنرانی قبل دیدیم، ظهور و تجلی بر عرش دقیقاً همان ظهور خالق جهان است. آن دسته از حسیدها، که هیچ مشکل خاصی در این اندیشه نمی‌دیدند که خدای لایتناهی همان خالق اشیا متناهی باشد، این ویژگی را برای فرشته مستثنا می‌کردند؛ با وجود این، صفاتی به او نسبت می‌دادند که تقریباً خدای دومی از او می‌سازد.[2] هر فردی در مطالعهٔ این صفات کراراً به یاد لوگوس می‌افتد. حتی گاهی آن نام‌هایی که در رساله‌های **هخالوت** به خدا نسبت می‌دهند نظیر: اختارئیل،[3] زهرارئیل،[4] آدی‌ری‌رون،[5] احیا شده و به **کاود** «جلال الاهی» و کرّوبی که جلال الاهی از طریق آن ظاهر می‌شود، نسبت داده می‌شود.[6] این تحول شبیه تغییری است که در سخنرانی قبل دربارهٔ مططرون ملک وجود داشت که آن به عنوان «یهوهٔ کوچک» توصیف می‌شد، جز اینکه در اینجا **کروب** با اندیشه لوگوس مطابقت بیشتری دارد.

---

1. Poznanski in REJ, vol.50 (1905), p.10-31.

به نظر می‌رسد که نموی (Nemoy) این مقاله مهم را نادیده گرفته است.

2. Epstein, loc. cit.

3. Akhtriel

4. Zohararicl

5. Adiriron

6. Cf. Ms. دروازه‌های راز و وحدت, p.14, (به جای **زوهرریئل** گفته **هَدَرریئل**) در بریتانیا؛ منسوب به یوسف بن عوزائیل (ضمیمهٔ میشنایی) in *Hahoker*, II, p.44; Elhanan ben Yakar, پایهٔ اساس‌ها, New York, JJhS 838 f.104a.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

به این سؤال که چگونه چنین اندیشه‌هایی توانسته در میان حسیدهای زاهد آلمان نفوذ کند، چند پاسخ می‌توان داد. اول اینکه، این احتمال وجود دارد که چنین تأملاتی در باب لوگوس پیش از این در میان محافل مذهب گنوسی یهودی رواج داشته و در برخی از متون مرکاوا نقل شده است و حسیدها از وجود آن باخبر بوده‌اند؛ دوم اینکه، این احتمال وجود دارد که حسیدها مستقیماً با اندیشه‌های بدعت‌گذارانه در ارتباط بوده‌اند. موسی تاکو[1] متذکر چنین آثاری می‌شود که از شرق وارد شد و در قرن دوازدهم از روسیه تا رگنسبورگ[2] که یکی از مراکز مهم تجاری با کشورهای اسلاوی در آن زمان بود، گسترش یافت.[3] علاوه بر این، بر اساس بخش‌های تازه کشف شدهٔ کتابی از سموئیل ابن‌کالونیموس،[4] پدر یهودای حسیدی، متوجه می‌شویم که «در میان دانشمندان بدعت‌گذار تعداد اندکی وجود داشته‌اند که از چیزی نظیر تأمل در باب اسرار **کاود** آگاهی داشته‌اند، گرچه دربارهٔ محتوای آن چیزی نمی‌دانند. این موثق است که خود سموئیل حسیدی برای چندین سال به خارج از آلمان سفر کرده و احتمالاً به خوبی با فرقه‌گراها یا بدعت‌گذاران و آثار آنها در ارتباط بوده است.

به نظر می‌رسد که سومین نماد عرفانی مهم در این خصوص در میان خود حسیدها ابداع شده است. پیش از این، در آثار آنها دائماً به «تقدس»

---

1. Moses Taku
2. Regensburg
3. Cf. *Otsar Nehmad*, vol.III, p.80-81.
۴. این قطعات را در کتاب ناشناخته‌ای در نسخه خطی (Ms. Adler 1161 of the *JThS* in New York f.70b/71b and 72b/73a) یافته‌ام (***عنوان حاخام شموئیل ابن‌کلونیموس (Samuel ben Kalonymus) از کتاب شاقود که آن را تدوین کرد گرفته شده است***). «رموز» عنوان کتاب سفر شاقود است که تأیید شده است و من آن را از کتاب سموئیل لیبرمان دانستم. بنگرید به (Ketuboth 43b). سموئیل در مبحث **کاود** (f.73a) می‌گوید: «***و اینک در تحقیقاتم متوجه شدم که بسیاری از استادانم، حکمای تلمودی، که به چنین اسراری واقف نیستند، چه رسد به مرتدان ناپاک که در حد فهم اسرار مقدسین نیستند، با این حال هستند برخی حکمای کافر که چیزی شبیه به اسرار، و نه اصل آنها، را واقفند***».

https://t.me/ketabhayemontakhabe

خدا، و «عظمت» او یا همان «ملکوت»، اشاره می‌شد. نکته این است که در آن آثاری که به هر حال ما از آنها آگاهی داریم[1] این خصایص به عنوان صفات الوهیت دانسته نمی‌شوند بلکه به عنوان ذات مخلوق جلال او محسوب می‌شوند. «تقدس» جلال همان حضور پنهان خدا در تمام اشیاست که بی‌شکل و بی‌تعین است. اما همان‌گونه که عبارتی از تلمود دربارهٔ **شِخینا** بیان می‌دارد که مکان اصلی آن در «مغرب» است،[2] برای تقدس خدا نیز مکانی خاص در مغرب در نظر گرفته می‌شود. همچنین، حسیدها «تقدس» را با «عالم نور» یعنی بالاترین عالم از عوالم پنج‌گانهٔ روح، یکی می‌دانند، و این نگرشی گنوسی ـ نوافلاطونی است که از ابراهیم برحیا[3] نویسندهٔ اوایل قرن دوازدهم در شمال اسپانیا که متعلق به مکتب نوافلاطونی بود، وام گرفته شده است. آنگاه که ندای الاهی از مقام «تقدس» او در غرب صادر می‌شود نور مقدسی بر «عظمتش» که در «شرق» است، تابیده می‌شود. این تفاوت نیز وجود دارد که «تقدس» مانند ذات خدا لایتناهی است، اما «عظمت» او یا تجلّی‌اش مانند پادشاه متناهی است، به عبارت دیگر با **کاود** «جلال» مشهود یا کرّوب یکی است. بنابراین در این نظام، خالق لایتناهی هیچ‌یک از اوصافی که جلال الاهی به آن متصف می‌شود، را ندارد.

آموزهٔ نیایش نیز اهمیت خاصی در این خصوص دارد. الیعازر اهل ورمز می‌گوید: «خدا لایتناهی و همه‌چیز است؛ لذا اگر در مکاشفهٔ انبیا تعین نمی‌یافت و درست مانند پادشاه بر تخت بر آنان ظاهر نمی‌شد، نمی‌فهمیدند که چه کسی را باید نیایش کنند.[4] به همین دلیل مؤمن در حالت نیایش خدا را در شکل تجلی جلال مشهود یعنی پادشاه می‌بیند و می‌خواند. به نظر همین مؤلف مقصد حقیقی **کوّانا** نه **معطوف به** متجلّی بر

---

۱. این تأملات در کتاب ابواب اسرار توحید، ص۱۳ـ۱۴ و پیش از آن در پاره‌هایی از کتاب سفر شاقود (کتاب ساعی) یافت می‌شود.

2. *Baba Bathra*, 25a.

3. Abraham bar Hiya

4. اسرار رازها, ed. Kamelhar, p.32.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

عرش است و نه خود خالق که در این نظام همان‌طور که دیدیم با خدای پنهان یکی دانسته می‌شود. مقصد حقیقی تأمل عرفانی به سوی مقام تقدس پنهان خدا و جلال لایتناهی و بی‌تعین اوست، که ندای الاهی از آنجا صادر می‌شود.[1] کلام محدود انسان توجه به سوی کلام لایتناهی خدا می‌کند. بر همین اساس در واژگان الیعازر، **شخینا** مقصود حقیقی نیایش معرفی می‌شود. با توجه به مفهوم **شخینا** به عنوان نور مخلوق که در بالا ذکر شد، این مفهوم آشکارا متناقض‌نماست. در یکی از بخش‌های کتاب سموئیل بن کلونیموس، که پیش از این به آن اشاره شد، می‌خوانیم که «مخلوقات، **شخینا** را که خود مخلوق است ستایش می‌کنند؛ اما در جهان آخرت آنها «خود خدا» را پرستش خواهند کرد.[2] به عبارت دیگر، نیایش مستقیم و بی‌واسطهٔ آفریدگار، علی‌رغم لایتناهی بودن و حضور مطلق او، تنها در آخرت امکان‌پذیر است. در حال حاضر، این نیایش صرفاً به سوی «**شخینای** آفریدگار ما، روح خدای حیّ» یعنی «تقدس» اوست، که با وجود چیزهای بسیار به عنوان **لوگوس** تعریف شده است.

۱۰

علاوه بر این حکمت اشراقی و عرفان دربارهٔ سریان ذات، که منشأ آن را به سعدیا نسبت می‌دهند، سومین مؤلفهٔ فکری را می‌یابیم که به‌رغم فقدان رنگ و نشان متافیزیکی حقیقی، حامل میراث نوافلاطونی است. حسیدها

---

1. Cf. دروازه‌های راز و وحدت p.13; Cf. also *MGWJ*, vol.78 (1934), p.495.

2. Ms. Adler 1161, f.71b:

«یهوه را تسبیح گویید. این آیه اشاره به شخینا دارد زیرا مخلوقات شخینا را تسبیح می‌گویند که او آن را خلق کرده است ولی در آخرت خود خدا را ستایش می‌کنند». تا آنجا که من آگاهم این کهن‌ترین اشاره در ادبیات عرفانی یهود به دوگانه بودن دو اصطلاح **یهوه** و **شخینا** است. به نظر می‌رسد که این اصطلاح در اگادای متأخر به‌کار رفته است. آنجا که ما در (*Midrash Mishle*, ed. Bubor 47a) عبارتی را به شرح زیر می‌یابیم: «***شخینا در حضور خداوند ایستاده و گفت به حضور او که ای سرور عالم (الخ)***».

https://t.me/ketabhayemontakhabe

برخی از اندیشه‌های آثار نوافلاطونیان یهودی ـ اسپانیایی را پذیرفتند و در نظام عرفانی خود وارد کردند. البته در برخی موارد، این اندیشه‌ها از حوزهٔ متافیزیکی به قلمرو الاهیاتی و گنوسی یا بهتر بگوییم به قلمرو اسطورهٔ محض تنزل کردند.

نقل می‌شود که الاهیات عرفانی مکتب قبالای اسپانیا و نهضت حسیدی آلمان دو مکتب فکری مختلف را نشان می‌دهند که هیچ‌گونه وجه اشتراکی ندارند. براساس این رویکرد، قبالای اسپانیا از نوافلاطونیان پیروی می‌کردند، در حالی که منشأ اندیشه‌های حسیدی به اسطوره‌شناسی شرقی بازمی‌گردد.[1] به نظر من، این یک ساده‌انگاری افراطی است. واقعیت این است که تفکر نوافلاطونی نزد هر دو گروه شناخته شده بود، اما با این فرق که این تفکر در اسپانیا و پرووانس به صورت یک عامل مؤثر و نیرومندی برای هویت‌بخشی مکتب قبالای اولیه، که تقریباً نظامی کاملاً گنوسی داشت، درآمد اما، مؤلفه‌های این نوع تفکر که در آلمان رواج یافت، نتوانست تأثیری ماندگار بر اندیشهٔ حسیدی بگذارد. در ذهن حسیدی این نوع تفکر حیات واقعی نداشت. از آنجا که این تفکر از محتوای نظری اصلی‌اش تهی شد به جای متحوّل ساختن تعالیم حسیدیسم، خود دچار تغییر و تحول شد. این نوع تفکر [نوافلاطونی] در آخرین مرحله تغییر و تحول‌اش حتی دیگر نسبت به اصل تفکر، قابل تشخیص نبودند. به عنوان مثال، نظریهٔ ابراهیم برحیا دربارهٔ سلسله‌مراتب عوالم پنج‌گانه، یعنی عالم نور، الوهیت، عقل، نفس و طبیعت (روحانی) که اندیشه‌های جهان‌شناختی نقش بسیار مهمی را در آن ایفا می‌کردند،[2] به شکلی بسیار خاص در نظام حسیدی گنجانده شد.

---

۱. اپستاین در مقالهٔ فوق‌الذکر در (*Hahoker*, vol.II).

۲. مقایسه کنید با مقالهٔ من در باب این موضوع در (*MGWJ*, 75 (1931), p.172-190).

https://t.me/ketabhayemontakhabe

نظریهٔ صور مثالی،[1] که برای سعدیا کاملاً ناآشناست، در اینجا از اهمیت خاصی برخوردار است، تأثیر فوق‌العاده‌ای بر کتاب الیعازر به نام علم النفس[2] داشته و نیز برای «کتاب پرهیزگاران» حائز اهمیت بوده است. بر اساس این نظریه، هر موجودی حتی موجودات بی‌جان مانند کف‌پوش چوبی در عالم پایین، اگر نخواهیم دربارهٔ صورت‌های نازل‌تر حیات سخن بگوییم، صورت مثالی **دموت**،[3] خود را دارد.[4] در این نگرش نه تنها نشانه‌هایی از نظریهٔ مثل[5] افلاطونی، بلکه نشانه‌هایی نیز از نظریهٔ نجومی مطابقت فلک اعلی با فلک ادنی و نظریهٔ طالع‌بینی را که هر چیزی «ستارهٔ» خاص خود را دارد، می‌یابیم. این صورت‌های مثالی، چنان که پیش از این در رساله‌های **هخالوت** دیدیم،[6] به صورت مصور بر پرده‌ای که در برابر عرش جلال الاهی گسترده شده است به ذهن متبادر می‌شوند. به نظر حسیدها، این پرده از شعلهٔ آبی تشکیل شده است و عرش را از تمام جهات به جز از طرف غرب احاطه کرده است.[7] خود صورت‌های مثالی فلک خاصی را نشان می‌دهند که غیرجسمانی یا وجودی نیمه‌الاهی است. در کتاب صورت‌های مثالی[8] که اثری در علوم خفیه است، به مورد دیگری اشاره می‌کند.[9] صورت مثالی ژرف‌ترین مبدأ فعالیت پنهان نفس است. سرنوشت هر موجودی به صورت مثالی‌اش وابسته است، و حتی برای هر تغییر و زوالی که در وجودش ایجاد می‌شود، صورت مثالی وجود دارد.[10] نه تنها فرشتگان و شیاطین علم پیشین خود دربارهٔ

---

1. archetypes
2. *The Science of The Soul*
3. *Demuth*
4. حکمت نفس) هَمخَت هَنِفِش, f.20a/d and *Passim*; (کتاب باغچه معطر) عروگت هبوسم, p.39; *Sefer Hasidim*, §1514.
5. theory of ideas
6. بنگرید به یادداشت ۱۱۴ [متن انگلیسی] در سخنرانی دوم.
7. دروازه‌های راز و وحدت, p.14.
8. *Book of Archetypes*
9. (حکمت نفس) هَمخَت هَنِفِش, f.23b.
10. Ibid, f.29c.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

سرنوشت انسان را از این صور مثالی به دست می‌آورند،[1] بلکه نبی نیز می‌تواند آنها را درک کرده و از این‌رو آینده را پیش‌بینی کند.[2] دربارهٔ موسی به‌صراحت نقل می‌شود که خدا این صورت‌های مثالی را به او نشان داد.[3] حتی دربارهٔ گناه و عمل خوب اشاره می‌شود که «نمادهای» خود را در صورت مثالی دارند.[4]

پس موضوعات اصلی عرفان حسیدی عبارت‌اند از: اسرار الوهیت و جلال او، صورت‌های مثالی تمام موجودات که به‌گونه‌ای اسطوره‌ای در عالم مُثل تصور می‌شوند، و راز ماهیت انسان و طریق او به سوی خدا است. کسانی که به مطالعهٔ این موضوعات پرداختند، به طرزی فوق‌العاده شگفت‌انگیز مجذوب مجموعه‌ای از اندیشه‌های ژرف و پیچیده شدند و سعی کردند تا نوعی واقع‌گرایی اسطوره‌ای عامیانه را با بصیرت عرفانی و تجربهٔ رازآمیز ترکیب کنند.

نمی‌توان این حسیدهای قدیمی قرن سیزدهم را با جنبش حسیدی که در لهستان و اکراین در قرن هجدهم گسترش یافت، و ما در سخنرانی پایانی به بررسی آن خواهیم پرداخت، مرتبط دانست. شباهت دو نام، دلیل ارتباط واقعی آنها نیست. افزون بر این، دو یا سه دورهٔ طولانی بسط و گسترش تفکر قبالایی مابین این دو فاصله انداخته است. جنبش حسیدیسم متأخر وارث سنتی غنی بود که پیروانش توانستند الهامات جدید، شیوه‌های تازهٔ تفکر، و در نهایت روش‌های جدید تفسیر و بیان را که بسیار مهم بود به دست آورند. در عین حال نمی‌توان وجود شباهت خاصی میان این دو جنبش را منکر شد. نزد هر دو جنبش، آموزش گروه‌های بزرگ یهودی در حال و هوای اخلاق عرفانی مسئله‌ای مهم بود.

---

1. Ibid, f.28d.
2. اسرار رازها, p.34.
3. (حکمت نفس) حَخمت هَنِفش, f.20d.
4. Ibid, f.20a.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

شخصیت حسید واقعی با صدیق حسیدیسم متأخر یک نسبت و تناسبی با هم دارند؛ هر دو الگوی یک شیوهٔ حیات عرفانی‌اند یعنی حتی در جایی که این رهبران وظیفهٔ حفظ تمام اسرار الاهی را بر عهده دارند، باز به سوی فعالیت اجتماعی کشیده می‌شوند.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

۴

ابراهیم ابوالعافیه و نظریهٔ آیین قبالای مکاشفه‌ای[1]

۱

از سال ۱۲۰۰، کم‌کم عارفان قبالا به عنوان یک گروه عرفانی مشخص ظاهر می‌شوند. با آنکه هنوز به لحاظ تعداد چشمگیر نبودند، در عین حال در بسیاری از بخش‌های جنوب فرانسه و اسپانیا شهرت قابل توجه‌ای به دست آوردند. گرایش‌های اصلی این جنبش جدید به روشنی مشخص است و در این زمان پژوهشگر می‌تواند بدون هیچ مشکلی بسط و گسترش آن را از مراحل اولیه در حدود سال ۱۲۰۰ تا عصر طلایی جنبش قبالا در اسپانیا در اواخر قرن سیزده و اوایل قرن چهاردهم دنبال کند. بهترین اندیشه‌ها و شخصیت‌های برجستهٔ این عرفان جدید که حدود پنج یا شش نسل تأثیری فزاینده بر زندگی یهود به جای گذاشت، در مجموعه آثار مفصلی برای ما باقی مانده است. در واقع، هرچند دربارهٔ برخی از رهبران برجسته فقط شرحی مختصر وجود دارد و ما اطلاعات کافی نداریم که تصویری واضح از تمام آنها ارائه دهند، اما تحقیقات سی سال گذشته، نتایج غیر منتظره‌ای از حقایق روشنگر در اختیار ما قرار داده است. همچنین نباید فراموش کرد که هریک از این شخصیت‌های مهم سیمای کاملاً واضح خود را داشتند و هیچ ابهامی در طرح این سیما که

۱. قبالای نبوی (م).

https://t.me/ketabhayemontakhabe

منجر به اشتباه در هویت آنان شود، وجود نداشت. همچنین همین تمایز و خطوط مرزبندی دربارهٔ گرایش‌ها نیز صادق است، یعنی می‌توان هر یک از آنها را بر اساس واژگان خاص خود و نیز بر اساس تفاوت ظریف اندیشهٔ عرفانی که دارند تفکیک کرد.

هرگاه رشد و گسترش این سنت عرفانی را مورد بازبینی قرار دهیم، این مرزبندی و تمایز به خوبی قابل درک است. تعالیم شفاهی و زبان اشاره به جای بیان صریح، اصل و قاعده بود. اشاره‌ها و کنایه‌های متعددی که در این آثار یافت می‌شود، مانند: «نمی‌توانم بیش از این بگویم»، «پیش از این به‌طور شفاهی برایت توضیح داده‌ام»، «این تنها مخصوص کسانی است که با «حکمت باطن» آشنا هستند»، که صرفاً نوعی عبارات سخن‌پردازی و سخنان خطابی نیست. در واقع، این ابهام به خاطر آن است که بسیاری از عبارات تا به امروز مبهم و نامفهوم باقی مانده‌اند. در بسیاری موارد، نجواها و اشارات رمزی تنها وسیلهٔ انتقال تعالیم بودند. لذا تعجب‌آور نیست که چنین روش‌هایی منجر به ابداع و نوآوری‌هایی شود که گاهی شگفت‌انگیز و قابل توجه است، و نیز تعجب‌آور نیست که میان مکاتب مختلف تفاوت وجود دارد. حتی شاگرد مُخلِصی که به‌شدت به سنت استادش پایبند بود، اگر تمایل و استعدادی می‌داشت، درپیش روی خود حوزهٔ وسیعی برای تفسیر و شرح و بسط می‌یافت. این را نیز نباید فراموش کرد که منابع اولیه همیشه اخلاقی صرف نبودند، اشراق ماوراء طبیعی نیز نقش خود را در تاریخ سنت عرفانی قبالا ایفا می‌کند و نوآوری‌ها نه تنها بر اساس تفاسیر جدید از سنت‌های قدیم بلکه در نتیجهٔ وحی و الهام جدید یا حتی مکاشفه نیز انجام می‌شود. جمله‌ای از اسحاق هکوهن اهل سوریا[1] (حدود سال ۱۲۷۰) دو منبعی را که عارفان قبالا

1. Issac Ha Cohen of Soria

https://t.me/ketabhayemontakhabe

موثق و معتبر می‌دانستند، روشن می‌سازد. «در نسل ما تنها افراد انـدکی هستند که سنت قدما را دریافت کرده... یا موهبت شهود الاهـی بـه آنـها ارزانی شده است». «سنت» و «شهود»[1] با هم پیوند دارند و همین نکـته توضیح می‌دهد که چرا گرایش عرفانی قبالا می‌توانـد عـمیقاً سـنت‌گرا و به‌شدت تحوّل‌گرا و به روز باشد. حتی «سنت‌گراها» از نوآوری‌هایی کـه گاهی وسیع و گسترده بود، بی‌بهره نماندند، نوآوری‌هایی که مطمئناً ناشی از تفاسیر آرای قدما یا نتیجهٔ کشف رازی است که مشیت الاهـی[2] بـدان تعلق گرفته بود آن راز از نسل‌های قبلی پنهان بماند.

این دو منبع نوشته‌های قبالایی را به مدت صد سال تحت تأثیر قـرار داد. برخی از محققان، سنت‌گرایانی پایبند و وفادار بودند که مطلبی را که از اساتیدشان به دست آنان نرسیده بود بیان نمی‌کردند یا فقط به صورت ایجاز و رمز بیان می‌کردند. برخی دیگر از نوآوری‌های مبتنی بـر تـفسیر جدید به‌صراحت ابراز شادمانی می‌کردند؛ عبارتی از یعقوب ابن‌شیشت اهل گرونا[3] در این خصوص داریم:

اگر اینها یافته‌های قلبی من نبود،
من ایمان آورده بودم...
آنها را موسی از فراز کوه سینا آورده است.

دستهٔ سوم، آنانی‌اند که دیدگاه‌های خود را یا به صورت موجز یا بـه تفصیل، بدون ذکر هیچ منبعی بیان می‌کنند. حال آنکه دسـتهٔ چـهارمی، مانند یعقوب هکوهن و ابراهیم ابوالعـافیه بـه‌صراحت بـه الهـام و وحـی الاهی تکیه می‌کردند. اما تعجب‌آور نیست که همهٔ این عرفای قبالا، چه اهل اشراق چه شارحان، سیمای افـراد خـموش و کـم‌حرف را بـه خـود

---

1. intuition
2. providence
3. Jacob ben Sheshet of Gerona

https://t.me/ketabhayemontakhabe

گرفتند و این از جمله عواملی شد که مستقیماً منجر به احیای نوشته‌هایی با نام مستعار در آثار قبالایی شد. به اعتقاد بنده، این استعمال نام مستعار به سبب دو انگیزهٔ روان‌شناختی و تاریخی بود. انگیزهٔ روان‌شناختی به سبب تواضع و این احساس است که عارف قبالا با رسیدن به موهبت وحی و الهام، باید از تظاهر و خودنمایی اجتناب کند. از سوی دیگر، انگیزهٔ تاریخی برای این هدف بود که معاصران خود را تحت تأثیر قرار دهد. لذا، برای یافتن استمرار تاریخی و تقدیس اساتید، ادبیات قبالایی به سمت استفاده از شهرت و آوازهٔ برخی از نام‌های بزرگ دوران کتاب مقدس یا تلمودی روی آورد. بارزترین نمونه کتاب زُهر[1] «روشنایی»[2] است، اما هرگز این تنها نمونهٔ آثار با نام مستعار نیست. مایهٔ خوشبختی است که همهٔ عارفان قبالا بی‌نام و نشانی را ترجیح نداده‌اند و به لطف وجود ایشان می‌توانیم نویسندگان آثار «با نام مستعار» را در جایگاه صحیح تاریخی‌شان قرار دهیم. گمان می‌کنم بهتر است سهم مکتب قبالای اسبانیا در میراث عرفان یهود را محدود به شاخص‌ترین نمایندگان گرایش‌های اصلی این مکتب، یعنی حکمای اشراقی و اهل جذبهٔ شناخته شده و اساتید آثار با «نام مستعار» خلاصه کنیم.

در سخنرانی اول به این واقعیت اشاره کردم که عرفای یهودی مایل‌اند دربارهٔ قلمروهای پنهان حیات دینی، نظیر قلمرو تجارب معروف به جذبه،[3] یعنی اتحاد عرفانی با خدا و نظیر آن خاموش باشند. این نوع تجربه‌ها در ذات بسیاری از آثار قبالایی و نه همهٔ آنها، قرار دارد. در عین حال، حتی گاهی نویسنده این تجربه را ذکر نمی‌کند. برای مثال، توانسته‌ام اثبات کنم که کتاب تک‌جلدی حجیم حاخام مردخای اشکنازی[4] معروف به

---

1. *Zohar*
2. Book of Splendor
3. ecstasy
4. *Mordecai Ashkenazi*

https://t.me/ketabhayemontakhabe

اشل ابراهام[1] براساس رؤیاهای مکاشفه‌ای نوشته شد.[2] اما حدس این واقعیت از روی یکی از حواشی نویسنده بر کتاب که نوعی حاشیهٔ عرفانی است و به دست ما رسیده است، غیر ممکن است، زیرا بیهوده است کسی با یک اشارهٔ واحد به دنبال منبع اندیشه‌های خود باشد.[3] نحوهٔ اثبات این موضوع در سرتاسر کتاب کاملاً ملموس و روشن است. سایر عرفای قبالا نیز بدون ذکر هیچ‌گونه اشاره‌ای به تجربهٔ خاص خود به تفصیل به بررسی راه و روش معرفت عرفانی می‌پردازند. حتی اگر حقیقتاً پیشرفته‌ترین مراحل عمل و روش عرفانی در این نوع نوشته‌ها وجود داشته باشد، ولی به‌ندرت انتشار یافته‌اند. برای مثال، تحلیلی نافذ و عمیق از آشکال و مراحل مختلف خلسه و جذبهٔ عرفانی توسط حاخام داوبائر[4] (متوفی ۱۸۲۷)، فرزند حاخام مشهور شنئور زالمان اهل لِیدی[5] و بنیانگذار **حسیدیسم حبد**،[6] درکتابش قونترِس هَ‌ـهیتپَعلُوت[7] نوشته شده است که تقریباً «تحقیق در باب جذبه» ترجمه می‌شود.[8] عارف مشهور قبالا، حاخام حییم ویتال کالابرس[9] (۱۵۴۳ـ۱۶۲۰)، شاگرد مهم حاخام اسحاق لوریا مورد دیگری است، که خود یکی از شخصیت‌های اصلی عرفان قبالای متأخر است. این عارف نامدار نویسندهٔ رساله‌ای به نام شَعَرِه قِدُوشا[10] یعنی «دروازه‌های قداست» است، که دارای مقدمه‌ای کوتاه و قابل فهم دربارهٔ شیوهٔ زندگی عرفانی است و با توصیفی از برخی صفات اخلاقی ضروری

---

1. *Eshel Abraham*

۲. رسالهٔ اشل اوراهام، Fuert و ۱۷۰۱.

۳. بنگرید به کتاب من با عنوان رؤیاهای شبتای حاخام مردخای اشکنازی، فصل ۴ (۱۹۳۸).

4. Dor Baer

5. Shneur Zalman of Ladi

6. *Habad*

7. *Kuntras Ha-Hithpaaluth*

۸ این اثر ابتدا در سال ۱۸۳۱ منتشر شد. بهترین چاپ این کتاب بسیار جالب تحت عنوان مجموعهٔ توضیحات (توضیح‌المسائل) در سال ۱۸۶۸ در ورشو انتشار یافت.

9. Hayim Vital Calabrese

10. *Shaare Kedushah*

https://t.me/ketabhayemontakhabe

شروع شده و با بحث مختصری دربارهٔ کل موضوعات اخلاق قبالایی خاتمه می‌یابد. سه فصل نخست این کتاب کوچک بارها به چاپ رسیده و به‌طور کلی مجموعهٔ ادبی جالب توجهی را تشکیل می‌دهند. تا اینجا همه‌چیز خوب است. اما ویتال فصل چهارمی به این رساله افزوده، که در آن به تفصیل راه‌های مختلف سرشار شدن روح از روح‌القدس و حکمت نبوی را مطرح می‌سازد و به خاطر نقل‌قول‌های فراوانش از نویسندگان قدیمی‌تر، در واقع گلچینی در باب راه و روش جذبه از میان تعالیم عرفای قبالای قدیم‌تر گردآوری کرده است. با این همه، فصل چهارم را در هیچ‌کدام از چاپ‌های کتاب نمی‌یابید و به جای آن عبارات زیر اضافه شده است: «من که مسئول چاپ کتاب هستم، می‌گویم: این بخش چهارم به چاپ نخواهد رسید، چراکه سراسر مملو از نام‌های مقدس و اسرار مکنون است که درست نیست، منتشر شود». در واقع، این فصل بسیار جذاب تنها در تعدادی نسخهٔ دست‌نوشت به‌جای مانده است.[1] این فصل، نظیر یا تقریباً نظیر دیگر نوشته‌هایی است که یا به توصیف تجربه‌های اهل جذبه یا روش آماده ساختن خود برای این تجربه‌ها می‌پردازند.

مع‌هذا واقعیت چشمگیرتر این است که حتی وقتی به آثار چاپ نشدهٔ عرفای یهودی رجوع می‌کنیم، درمی‌یابیم که تجربهٔ دارای جذبه، آن نقش بسیار مهمی را که انسان ممکن است انتظار داشته باشد، ایفا نمی‌کند. واقعیت این است که وضعیت تا حدودی در آثار عرفای اولیه‌ای که پیش از گسترش جنبش عرفانی قبالا می‌زیستند و اندیشه‌هایشان در سخنرانی دوم مطرح شد، متفاوت است. ما در این اسناد عرفان یهود، به جای نظریه‌های رایج عرفانی، با توصیفاتی پرشور دربارهٔ عروج روح به عرش آسمانی و نیز توصیفاتی دربارهٔ تأمل عرفانی، مواجه می‌شویم؛ علاوه بر

1. Ms, British Museum, 749, f.10-28; Guensburg, 691 (formerly coronel, 129).

https://t.me/ketabhayemontakhabe

این، شرایط روحی رسیدن به حالت جذبه به تفصیل توصیف شده است. در آثار قبالایی متأخر این جنبه‌ها بیشتر و بیشتر به حاشیه کشیده شده‌اند؛ هرچند عروج نفس به‌طور کلی از میان نمی‌رود. شهود عرفانی که نظیر نوعی کشش درونی است، بارها رخ می‌دهد. اما، به‌طور کلی، مکاشفه و تعمق قبالایی نوعی حال و هوای معنوی‌تری به خود می‌گیرد. علاوه بر این، این واقعیت باقی می‌ماند که حتی اگر از تفاوت میان آثار اولیه و متأخر عرفان یهود چشم‌پوشی کنیم، تنها در برخی موارد بسیار نادر است که جذبه اتحاد واقعی با خدا را نشان می‌دهد، که در آن حالت، فردیت انسان به کلی مستغرق و محو در بحر الاهی می‌شود. عارف یهود حتی در این حالت روحی خلسه و جذبه تقریباً فاصله میان خالق و مخلوق را همواره احساس می‌کند. در هنگام پیوستن مخلوق به خالق بیشترین جاذبه برای عارف نقطه‌ای است که این دو با هم مواجه می‌شوند، اما عارف این را چیزی تا این حد مبالغه‌آمیز نظیر یکی شدن خالق و مخلوق تلقی نمی‌کند.

به نظر من هیچ‌چیزی این فاصله میان خدا و انسان را بهتر از اصطلاح عبری **دِوقوت**[1] «پیوند با خدا» بیان نمی‌کند، که معمولاً در ادبیات ما از جهت دیگر، معادل «اتحاد عرفانی»[2] نامیده می‌شود. منظور من واژه **دوقوت** است که بر «اتصال» یا «پیوند یافتن» با خداوند دلالت دارد، و به عنوان هدف نهایی کمال دینی معرفی می‌شود. **دوقوت** می‌تواند همراه جذبه باشد، اما معنا و مفهومش بسیار جامع‌تر است. آن وصال دائمی با خدا، اتحاد و پیوستگی کامل انسان و ارادهٔ الاهی است.[3] مع‌الوصف حتی

---

1. *Devekuth*
2. *Union Mystica*

۳. تحلیل مفهوم **دوقوت** و تحول آن در یهودیت امری مطلوب است. مقایسه کنید با (Ibn Ezra on Psalm I, 3; Nahmanides on Deuter XI, 22, and on Job XXXI, 7)؛ عزرا بن سلیمان (که در کتاب من، دست‌نوشته‌هایی در باب قبالا، ص۱۹۷، ۱۹۳۰ چاپ شده است). عزرا به عنوان گفتهٔ معلم خود اسحاق نابینا نقل می‌کند: ***«نیایش اساسی روشن‌دلان حضرت او این است: به او واصل شوید»*** (اثر جعلی ابن‌غمان دربارهٔ غزل غزل‌ها، 1763, f.8b)

https://t.me/ketabhayemontakhabe

در نوشته‌های حسیدی متأخر که توصیف‌های حالت روحانی جذبه فراوان است حقیقتاً این احساس وجود داشت که فاصلهٔ میان خالق و مخلوق، یا اگر تأیید کنید قیاس‌ناپذیر، را حفظ کنند. بسیاری از نویسندگان با کمال تأیید، **دوقوت** را فراتر از هر نوع جذبه که با پشت کردن به جهان و نفس و اتحاد با خدا به دست می‌آید،[۱] قرار می‌دهند. منکر آن نیستم که گرایش‌های مخالفی نیز وجود داشته است؛[۲] می‌توان توصیفی عالی از گرایش به وحدت وجود محض یا به بیان دقیق‌تر انکار وجود ماسوی‌الله[۳] را در رمانی مشهور به زبان «ییدیش»[۴] در کتاب حیم[۵] گراویتزر اثر اف. شنیرسون[۶] یافت،[۷] همچنین لااقل یکی از رهبران مشهور حسیدیسم لیتوانیایی به نام حاخام هارون هِلوی اهل استاروسلمی[۸] را می‌توان از جمله منکران وجود ماسوی‌الله محسوب کرد. اما به نظر من، چنین گرایش‌هایی وجه ممیزهٔ عرفان یهود نیست. این مطلب مهمی است که مشهورترین و نافذترین کتاب در میان آثار عرفانی ما، یعنی کتاب زُهر ارتباط اندکی با جذبه دارد. نقش جذبه در بخش‌های توصیفی و جنبه‌های جزمی این اثر حجیم بسیار اندک است. هرچند اشاراتی به جذبه دارد،[۹]

---

۱. مقایسه کنید با مقالات دربارهٔ **دوقوت** در رساله‌های لفظ حسیدیم (f.15f. (1876)) و در طریقت حسیدیسم(1876, f24ff).

۲. آر. پینحاسِ اهل کورتس (R. Phineas of Koretz) تعبیر بسیار روشنفکرانه‌ای به زبان یدیش (Yiddish) ارائه می‌کند. او عبارت «***شایستهٔ آن است که انسان به خداوند واصل گردد***» را *mus sich arain gain in Haschem* «ترجمه می‌کند». مقایسه کنید با مجموعهٔ سوسن‌ها (p.14 ,(1876)).

3. acosmism

4. Yiddish

5. *Hayim Grawitser*

6. F. Schneerson

۷. این اثر در ۱۹۲۲ در برلین منتشر شد.

8. Aaron Halevi of Starossl je

۹. توصیف تجربهٔ این روحانی بزرگ در هنگام ورود به قدس‌الاقداس در یوم کیپور از ویژگی جذبه‌آمیز برخوردار بوده است. بنگرید به:

(Cf. *Zohar* III, 67a and 102a; *Zohar Hadash* (1885) f.19a and 21a).

https://t.me/ketabhayemontakhabe

ولی روشن است که سایر جنبه‌های عرفان به روحیهٔ نویسنده نزدیک‌تر است. احتمالاً بخشی از موفقیت چشمگیر کتاب زُهر را می‌توان معطوف به این دانست که طنین آشنایی را در دل یهودیان به صدا درمی‌آورد.

۲

بنابراین با توجه به همهٔ مطالب فوق، هرگز تعجب‌آور نیست که مشهورترین نمایندهٔ مکتب قبالای جذبه‌ای نیز در میان سایر عرفای بزرگ قبالا کمترین شهرت را داشته است. منظورم ابراهیم ابوالعافیه است، که نظریات و عقایدش موضوع اصلی این سخنرانی است. با یک تقارن عجیب، و شاید چیزی فراتر از یک تقارن، آثار اصلی ابوالعافیه و کتاب زُهر تقریباً در یک زمان نگاشته شدند. مبالغه نیست اگر بگوییم هر کدام نقطهٔ اوج پیشرفت دو مکتب فکری متفاوت در آیین قبالای اسپانیا هستند؛ دو مکتبی که مایلم آنها را مکتب جذبه و مکتب اشراقی بنامم. در سخنرانی بعدی دربارهٔ مکتب دوم سخن خواهم گفت. با وجود تمام اختلاف‌ها، این دو مکتب با یکدیگر پیوند دارند، و تنها در صورت شناخت این دو مکتب می‌توانیم تقریباً تصویری جامع از قبالای اسپانیا به دست آوریم.

متأسفانه، هیچ‌یک از رساله‌های متعدد و اغلب حجیم ابوالعافیه توسط عرفای قبالا انتشار نیافته است، در حالی که کتاب زُهر حدود هفتاد یا هشتاد بار به چاپ رسیده است. تا زمانی که جلینک، یکی از اعضای گروه کوچک دانشمندان یهودی قرن نوزدهم که به بررسی عمیق مسائل عرفان یهودی پرداخت، سه اثر از نوشته‌های اصلی او و گزیده‌هایی از آثار دیگران را منتشر کرد، هیچ‌یک از آثار او به چاپ نرسیده بود.[1] این نکته آنجا جالب می‌شود که ابوالعافیه نویسنده‌ای پرکار بود؛ خود او در جایی

---

۱. مراجعه کنید به کتاب‌شناسی.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

اشاره می‌کند که نویسندهٔ بیست و شش اثر در حوزهٔ عرفان قبالا و بیست و دو اثر در حوزهٔ عرفان نبوی است.[۱] بسیاری از آثار قبالایی او هنوز موجود است؛ من بیش از بیست اثر را می‌شناسم، و به راستی که تعدادی از آنها در میان عرفای قبالا تا این زمان شهرت فوق‌العاده‌ای داشته‌اند.[۲]

اگرچه برخی از عرفای متعصب قبالا، نظیر حاخام یهودا هیت[۳] (حدود ۱۵۰۰ میلادی) با تندی از ابوالعافیه انتقاد کردند و خوانندگان را از کتاب‌های او برحذر داشتند،[۴] اما به نظر می‌رسد که انتقاد آنها تنها بازتاب اندکی داشته است.[۵] به هر حال، نفوذ ابوالعافیه به عنوان راهنمای علاقه‌مندان عرفان بسیار نیرومند باقی ماند. او این نفوذ را مدیون تلفیق قدرت منطقی، شیوهٔ بیان روشن، بینش عمیق و غموض و پیچیدگی بسیار چشمگیری است که مشخصهٔ نوشته‌های اوست. چنان که بعداً خواهیم دید، از آنجا که او مطمئن بود که طریق رسیدن به الهام نبوی و معرفت حقیقی الاهی را یافته است، زحمت زیادی کشید تا شیوهٔ نگارش ساده و روشنی ارائه دهد که مستقیماً به قلب هر خوانندهٔ مشتاقی نفوذ کند. او تا آنجا پیش رفت که در میان آثارش تعدادی نوشته گنجانید که می‌توانیم آنها را کتاب‌های راهنما بنامیم، که نه تنها نظریه‌اش را بیان می‌کنند، بلکه

---

1. Jellinek, *Philosophie und Kabbala*, p.23.

۲. من برخی از عارفان قبالا را در اورشلیم می‌شناسیم که دست‌نوشته‌های یکی از دشوارترین کتاب‌های ابوالعافیه را، نه برای فروختن آنها بلکه به خاطر استفاده از آنها نسخه‌برداری می‌کردند.

3. Rabbi Jehudah Hayat

۴. یهودا حیت در مقدمهٔ تفسیر خود، مِنحَت یِودا (رسم یهودا) بر کتاب مَعرِخِت ها‌اِلاهوت (سلسلهٔ الاهیات)، مانتوا، (۱۵۵۸).

۵. موسی کوردوورو و **حییم ویتال** بارها از او به عنوان مرجعی معتبر نقل قول می‌کنند. اگر نخواهیم از عارفان قبالای کم‌اهمیت‌تر نام ببریم: الیعازر ایلین برگ (Eilen burg)، قبالایی آلمانی (وفات ۱۵۵۵) از سخنان نیکوی ابوالعافیه در عباراتی قافیه‌مند **که جملاتی عمیق است**، نقل می‌کند: «***هرکس کتاب سخنان نیکو را رد کند یا نفهم است یا کافر***»
(Ms. New York *JThs* 891, f.lola).

https://t.me/ketabhayemontakhabe

راهنمایی برای عمل نیز هستند. در واقع، به سادگی می‌توان آنها را فراتر از مقاصد او به‌کار بست؛ نکته این است که گرچه خود ابوالعافیه هرگز در فکر فراتر رفتن از حدود یهودیت حاخامی نبود، ولی در واقع هر کسی که مشتاق باشد می‌تواند تعالیم او را به‌کار بندد. احتمالاً این نیز یکی از دلایلی است که عارفان قبالا از انتشار آن آثار خودداری می‌کردند. به احتمال زیاد آنها می‌ترسیدند که یکباره این شیوهٔ تأمل و مکاشفه که جاذبهٔ بسیاری داشت، برای عموم مردم شناخته شود، دیگر عمل به آن محدود به افراد برگزیده نباشد. یقیناً موفقیت نوشته‌های ابوالعافیه خطر همیشگی ناسازگاری میان مکاشفهٔ عرفانی و وحی درکوه سینا را واقعی‌تر از همیشه جلوه می‌داد. از این رو کل مکتب عرفان عملی، که خود ابوالعافیه آن را قبالای مکاشفه‌ای[1] می‌نامید، به زندگی مخفیانهٔ خود ادامه داد. بی‌تردید عرفای قبالا با پنهان داشتن نوشته‌های او از عامهٔ مردم، درصدد رفع خطر از افراد غیرمستعدی بودند که امکان داشت با زیاده‌روی در اعمال جذبه‌آمیز ادعای داشتن توانایی‌های شهودی کنند.

به‌طور کلی، عرفای عامی که خود آموخته‌اند و بر طبق تعالیم و سُنن حاخام‌ها تعلیم ندیده‌اند، همواره منبع بالقوه‌ای برای اندیشه‌های بدعت‌آمیز بوده‌اند. عرفان یهود برای رفع این خطر، اصولاً تصریح می‌کند که ورود به قلمرو اندیشه و عمل عرفانی باید مختص به علمای حاخامی باشد.[2] هرچند، در واقع عرفای قبالایی نیز بوده‌اند که یا هیچ‌گونه دانشی نداشته‌اند یا آموزش حاخامی مناسبی ندیده بودند. لذا این افراد توانستند از زاویه‌ای جدید به یهودیت نگاه کنند و کراراً افکار بسیار مهم و جذاب

---

1. prophetic

۲. عارفان قبالا عادت داشتند انواع تفاسیر مختلف را در باب گفتهٔ موسی بن میمون (در احکام بنیادی تورات، (IV, 13)، نقل کنند: «**باید بگوییم که بهشت شایستهٔ افرادی است که شکم خود را مملو از گوشت و نان نکنند**».

https://t.me/ketabhayemontakhabe

مطرح کردند، و به موازات قبالای عالمانهٔ حاخام‌ها، نوع دیگری از عرفای اهل شهود و مکاشفه به وجود آمدند. اشتیاق ناب این افراد اهل جذبهٔ اولیه رازهای سربه‌مهر حکمت مدرسی حاخامی را کراراً افشا می‌کرد، و با وجود اشتیاقشان به سازش، بعضاً در تعارض با آن قرار می‌گرفتند. همچنین لازم به ذکر است که در دورهٔ نخست جنبش عرفانی قبالا که تا سال ۱۳۰۰ میلادی طول کشید و متمایز از ادوار بعدی است، معمولاً نمایندگان آن، افرادی بودند که معاصرانشان آنها را حاخام‌های برجسته می‌دانستند. عرفای بزرگ قبالا نظیر موسی نحمانی[۱] یا سلیمان بن آدرت،[۲] که در ترویج نوشته‌های صرفاً حاخامی نیز سهیم بودند، نادر بودند.[۳] با وجود این، اکثر عرفای قبالا افرادی با تربیت حاخامی بودند. اما ابوالعافیه یک استثنا است، که رابطهٔ ناچیزی با مراتب عالی دانش حاخامی داشت. مع‌هذا، آگاهی او از فلسفهٔ آن عصر بسیار وسیع و گسترده بود؛ و آثار او، به‌ویژه آثار نظام‌مند او، نشان می‌دهند که او بر اساس معیارهای زمانه‌اش، انسان بسیار عالم و فاضلی بوده است.

۳

ما دربارهٔ زندگی و شخصیت ابوالعافیه تقریباً فقط بر اساس نوشته‌های خودش آگاهی داریم.[۴] ابراهیم بن سموئیل ابوالعافیه در سال ۱۲۴۰ در

---

1. Moses Nahmanides

2. Solomon ben Adert

۳. دربارهٔ دو عارف قبالای بزرگ قرن سیزدهم، یعنی دو برادر یعقوب و اسحاق هکوهن اهل سوریه، بر اساس منبع معتبر صاحب‌فتوا در تلمود اطلاعات موثقی در اختیار داریم. بنگرید به:

(*Tarbiz*, vol.III, p.261).

۴. گزارش زیر عمدتاً مبتنی است بر قطعه اُوصَد عِدِن گانوز (گنجینهٔ بهشت مدفون) که جلینک آن را در مقدمهٔ بت هامیدراش (vol.III. PXL ff.) منتشر کرد. بسیاری از جزئیات دیگر را باید در تفسیرهای او بر نوشته‌های مکاشفه‌آمیز خودش یافت. بنگرید به:

Cf. *Steinschneider's Analysis of Ms. Munich 285 in his Catalogue of the Hebrew Mss*. in Munich (1895), p.142-146.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

ساراگوسا متولد شد، و جوانیش را در تولدو[1] واقع در ایالت ناوارا[2] گذراند. پدرش کتاب مقدس و تفاسیر آن و نیز قواعد دستور زبان و برخی از مطالب میشنا و تلمود را به او تعلیم داد. در هجده سالگی پدرش را از دست داد. دو سال بعد اسپانیا را ترک کرد و به خاورمیانه رفت تا، چنان که خود او می‌نویسد، رودخانهٔ افسانه‌ای «سمباتیون»[3] را که گفته می‌شد قبایل ده‌گانهٔ گمشده، در آن سوی آن ساکن‌اند، کشف کند. آشوب‌های جنگ‌افروز در سوریه و فلسطین خیلی زود او را از عکّا[4] به اروپا بازگرداند؛ در آنجا حدود ده سال در یونان و ایتالیا گذراند.

در طی این سال‌های سیر و سفر، خود را غرق در فلسفه کرد و ابن‌میمون را فردی درخور ستایش یافت، طوری که در تمام عمر همین نگرش را نسبت به او داشت. از نظر او میان عرفان و دیدگاه‌های ابن‌میمون هیچ تضادی وجود نداشت. بلکه او نظریهٔ عرفانی خویش را گام بعدی دلالة الحائرین می‌دانست و تفسیر عرفانی شگرفی بر آن نگاشت. این نزدیکی عارف با فیلسوف عقل‌گرای بزرگ که تحقیقات جدید نشان می‌دهد، شباهت عجیبی با رابطهٔ عارف بزرگ مسیحی مایستر اکهارت[5] و ابن‌میمون دارد که ظاهراً مایستر اکهارت بیش از هر فیلسوف مدرسی پیش از خود از او تأثیر پذیرفته است. گرچه فیلسوفان مدرسی بزرگی، نظیر توماس آکوئیناس[6] و آلبرت کبیر،[7] از ابن‌میمون تعلیم دیده بودند و بیشتر اندیشه‌های او را فی‌الواقع پذیرفته بودند، اما، اغلب با او مخالف بودند، حال آنکه، به قول[8] جوزف کوخ،[9] از نظر عارف بزرگ مسیحی، این

---

1. Tudela
2. Navarre
3. Sambation
4. Acre
5. Meister Eckhart
6. Thomas Aquinas
7. Albert magnus
8. Koch, Meister Eckhart und die Juedische Religions philosophie des Mittelalters in Jahresbericht der Schlesischen Gesellschaft Fuer Vaterlaendisch. Kultur, 1928 (ص ۱۵ تجدید چاپ).

https://t.me/ketabhayemontakhabe

حاخام یک مرجع ادبی است که حداکثر آگوستین می‌توانند برتر از او باشد. به همین ترتیب، ابوالعافیه سعی می‌کند که آرای خود را با آرای ابن‌میمون پیوند دهد.[۱] به نظر ابوالعافیه تنها کتاب دلالة الحائرین و سفر یصیرا با هم معرّف نظریهٔ واقعی قبالا هستند.[۲]

ظاهراً همزمان با این مطالعات، او به‌شدت مشغول فراگیری آموزه‌های قبالایی عصر خود بود، بی‌آنکه بیش از حد تحت تأثیر آنها باشد. حدود سال ۱۲۷۰ برای مدت سه یا چهار سال به اسپانیا بازگشت و در طی این سال‌ها خود را کاملاً غرق در تحقیقات عرفانی کرد. در بارسلونا به مطالعه سفر یصیرا و دوازده تفسیر آن پرداخت. این رویکرد فلسفی و قبالایی او را نشان می‌دهد.[۳] ظاهراً در اینجا نیز، او با یک انجمن سرّی در ارتباط بوده است که اعضای آن معتقد بوده‌اند می‌توانند «از طریق سه روش عرفان قبالا یعنی گیمطْریا،[۴] نُوطاریقُون،[۵] تِمورا[۶]» به ژرف‌ترین اسرار الاهیات و کیهان‌شناسی عرفانی دست یابند. ابوالعافیه به‌ویژه از کسی به نام باروخ توگارمی،[۷] که رهبر گروه همخوانان بود، به عنوان استاد خویش نام می‌برد، که او را به معانی واقعی سِفر یصیرا[۸] آشنا کرد. رساله‌ای از این عارف قبالا به نام مفاتیح قبالا که دربارهٔ اسرار سفر یصیرا

---

9. Josef Koch

۱. تفسیر ابوالعافیه بر **مُوره** (*Moreh*) در دو روایت موجود است: الف) **حَیه هَنِفِش (حیات نفس)** Ms. Munich 405; Erlanger Memorial Collection 96 in JThS; ب) **سِیتره تُورا** (اسرار تورات) که بیش از ۲۵ نسخه از آن در دست است. برخی از قطعات آن (بدون نام نویسنده) در ***مجموعه‌ای بزرگ قبالایی فراموش شده*** و در مزرعه‌ها رها شده در (Ferrara (1556) f.23-31) چاپ شد.

۲. بر طبق ***اُوصَر عِدِن گانوز (گنجینهٔ بهشت مدفون)***، (Ms. *Oxford*, 1580, f.17a).

۳. فهرست این تفاسیر در بت هَ‌میدراش، (PXLII, vol.3) چاپ شده است.

4. *Gematria*

5. *Notarikon*

6. *Temurah*

7. Baruch Togarmi

8. *Sefer Yetsirah*

https://t.me/ketabhayemontakhabe

است، در حال حاضر در اختیار داریم.[1] ابوالعافیه می‌گوید، باروخ احساس می‌کرد که انتشار بیشتر این اسرار و حتی نوشتن آنها جایز نیست. «می‌خواهم آن را بنویسم و مجاز به انجام این کار نیستم؛ نمی‌خواهم آن را بنویسم و نمی‌توانم به‌طور کامل از آن دست بکشم؛ لذا گاه می‌نویسم و گاه از نوشتن مطلب درنگ می‌کنم، تا بار دیگر در عبارات بعدی به آن اشاره کنم، و این شیوهٔ نوشتن من است».

خود ابوالعافیه نیز گاه و بیگاه به این سبک می‌نوشت، که وجه بارز ادبیات عرفانی است. ابوالعافیه با تأمل در شیوهٔ عرفانی استادش راه خویش را یافت. در سن سی و یک سالگی بود که در بارسلونا بسیار تحت تأثیر روح مکاشفه‌ای قرار گرفت. او مکاشفاتی داشت و به اسم اعظم خدا راه یافت، اما در سال ۱۲۸۵، خودش در این‌باره گفته است که آنها تا حدودی القائات شیاطین بود تا او را گمراه سازند، به‌گونه‌ای که او «مانند انسانی نابینا در نیمروز حدود پانزده سال به همراه شیطان در طرف راستش کورمال کورمال می‌رفت». با وجود این، از سوی دیگر او نسبت به صدق و درستی معرفت مکاشفه‌ای‌اش کاملاً مطمئن بود. او جهت بیان نظریهٔ جدیدش مدتی در اسپانیا سفر کرد، ولی در سال ۱۲۷۴ برای دومین و آخرین‌بار کشور آبا و اجدادی‌اش را ترک کرد و از آن پس در ایتالیا و یونان خانه‌به‌دوشی پیشه کرد. هنوز در اسپانیا بود که تأثیری عمیق بر شخصیت جوزف جیکاتیلای[2] جوان بر جای گذاشت، که بعداً یکی از مشهورترین عارفان قبالای اسپانیا شد. در ایتالیا نیز، در مناطق مختلف شاگردانی یافت و طریق جدید خود را تا حدودی با پیروی از فلسفهٔ ابن‌میمون، به آنها تعلیم داد. علاقهٔ شدید او به شاگردانش خیلی زود به

---

۱. میفتاح هَحَخاموت (مفتاح حکمت‌ها)، .Ms. Paris 770; JThs 835 بنگرید به مقالهٔ من دربارهٔ نویسنده و کتاب او در (*EJ* III Col.1105).

2. Joseph Gikatila

https://t.me/ketabhayemontakhabe

یأس و ناامیدی مبدل شد و از بی‌لیاقتی برخی از کسانی که در کاپوا[1] به آنها تعلیم داده بود به تلخی گلایه کرد.[2]

او آثار مکاشفه‌ای نوشت که ترجیح می‌داد در آنها بر خود نامی نهد که همان ارزش عددی اسم اصلی خود، ابراهیم را داشته باشد. او ترجیح می‌داد که خود را رازیئل[3] یا زکریا[4] بنامد. چنان که خودش می‌گوید،[5] نه سال پس از آغاز شهودهای مکاشفه‌ای‌اش، شروع به تألیف آثار مکاشفه‌ای کرد، و پیش از آن زمان، رساله‌های دیگری در شاخه‌های علمی مختلف نوشته بود، که از آن جمله می‌توان از گفتاری در باب اسرار قبالا، نام برد.[6] او در سال ۱۲۸۰، در پرتو رسالت خود، وظیفهٔ بسیار پرمخاطره و اسرارآمیز خود را بر عهده گرفت. برای معرفی خود به دربار پاپ و تبادل نظر با او «به نمایندگی از یهودیان» به رم رفت. به نظر می‌رسد که در آن زمان او اندیشه‌های مسیح‌باورانه را در سر می‌پروراند.

احتمالاً او درباره چنین مأموریتی از کتابچه‌ای معروف به مسیح موعود به سوی پاپ که در آن زمان بسیار شهرت داشت چیزهایی خوانده باشد.[7] این کتابچه حاوی منازعهٔ سال ۱۲۶۳ میان عارف مشهور قبالا موسی بن نحمان[8] با

---

1. Capua

۲. در سال ۱۲۷۹ او با تحسین کامل به این شاگردان نگاه می‌کند. بنگرید به این قطعه خزائن حکمت قبالا، جیلینگ، بخش آلمانی، ص۱۷، یادداشت شمارهٔ ۴. در سال ۱۲۸۳، تقریباً با بی‌تفاوتی درباره آنها می‌نویسد (کتاب حیات، Ms. Munich, 285f.21b)
و در سال ۱۲۸۵ او با تلخی می‌گوید: **«افرادی بی‌تربیت بودند و به خاطر حماقتشان رهایشان کردم»**.
(*Beth Ha-Midrash*, III, p.XLI).

3. Raziel

4. Zechariah

5. Cf. *MGWJ*, vol.36 (1887), p.558.

۶. قطعاتی از یکی از کهن‌ترین این آثار سفر میفتاحوت رعیونِ (کتاب مفاتیح خیال) در Ms. *Vatican*, 291؛ کتاب گِط هَنِمُوت (طلاقنامهٔ اساسی) (Ms. *Oxford*, 1958) موجود هستند.

7. A. H. Silver, *A History of Messianic Speculatio in Israel* (1927), p.146.
سیلور نخستین کسی است که به این ارتباط پی برده است.

8. Moses ben Nahman

https://t.me/ketabhayemontakhabe

پاپلو کریستیانی[1] مرتد است. در اینجا ابن‌نحمان می‌گوید: «زمانی که آخرالزمان فرا می‌رسد، به فرمان خدا مسیح موعود به سوی پاپ می‌آید و آزادی ملتش را از او درخواست می‌کند، و تنها در آن زمان و نه پیش از آن، مسیح موعود واقعاً خواهد آمد».

خود ابوالعافیه[2] می‌گوید که پاپ دستور داده بود «که زمانی که رازیئل جهت تبادل نظر با او به اسم یهودیت به رم می‌آید، او را دستگیر کرده و هرگز اجازه ندهند نزد وی شرفیاب شود، بلکه او را بیرون شهر بسوزانند». اما، ابوالعافیه با وجود آگاهی از این امر هیچ توجهی نکرد، بلکه خود را تسلیم مکاشفات و آمادگی‌های عرفانی‌اش کرد و با تکیه بر توانایی مکاشفه‌ای خود به یاد نجات معجزه‌آسای خود، کتابی نوشت که بعداً آن را کتاب شهادت[3] نامید. چراکه زمانی که خود را جهت حضور در پیشگاه پاپ آماده می‌کرد، چنان که خودش به‌طور مبهم اظهار داشته، «دو مدخل» برای او باز شد و هنگامی که وارد دروازه شهر شد، فهمید که پاپ نیکولاس سوم به‌طور ناگهانی شب‌هنگام مرده است. ابوالعافیه به مدت بیست و هشت روز در مدرسهٔ فرانسیسیان[4] نگه داشته شد، ولی پس از آن آزاد شد.

پس از آن ابوالعافیه چندین سال در اطراف ایتالیا سرگردان بود. ظاهراً برخی از این سال‌ها را در سیسیل[5] گذراند، که در اینجا بیش از سایر مناطق اقامت کرده است. تقریباً تمام آثار ادبی او در طی دوران اقامتش در ایتالیا، به‌ویژه در بین سال‌های ۱۲۷۹ و ۱۲۹۱ محفوظ مانده است. از سرنوشت وی پس از سال ۱۲۹۱ بالکّل اطلاع نداریم. از میان آثار

---

1. Paplo Christiani

۲. این روایت در (*MGWJ*, vol.36, p.558) چاپ شده است.

3. *Book of Testimony*

4. college of Franciscans

5. Sicily

https://t.me/ketabhayemontakhabe

مکاشفه‌ای وی تنها کتاب مکاشفات وی به نام سِفِر هاـ اُوت[1] «کتاب نشانه»، که کتابی عجیب و به‌سختی قابل درک است، بر جای مانده است.[2] از سوی دیگر، بیشتر رساله‌های نظری و اعتقادی‌اش به دست ما رسیده است، که برخی از آنها حتی نسخه‌های خطی فراوانی دارد.

ظاهراً وی با ادعای الهامات مکاشفه‌ای به وسیله سایر شیوه‌های غیر رسمی، خصومت هم‌عصرانش را برانگیخته و دشمنان زیادی برای خود درست کرده است، چراکه او غالباً از دشمنی و اذیت و ایذاء شکایت می‌کند. او به سرزنش و بدگویی یهودیان از وی نزد مقامات مسیحی اشاره می‌کند،[3] که شاید بتوان آن را این‌گونه توجیه کرد که او خود را به‌عنوان پیامبر به مسیحیان معرفی می‌کرد. او می‌نویسد که در میان مسیحیان کسانی را یافته که بیش از یهودیانی که اولین‌بار خداوند خود را بر آنان ظاهر ساخت، به خدا اعتقاد داشتند.[4] ابوالعافیه در دو جا از رابطهٔ خود با عرفای غیریهودی سخن می‌گوید.[5] او نقل می‌کند که یک‌بار دربارهٔ سه شیوهٔ تفسیر تورات یعنی تفسیر تحت‌اللفظی، تمثیلی و عرفانی با آنها گفت‌وگو می‌کرد، و وقتی به‌طور محرمانه با آنها گفت‌وگو کرده است در

---

1. *Sefer Ha-Oth*

۲. سِفِر ها‌اُوت (کتاب نشانه) توسط جلینک در
Jubelschrift zum 70. Geburtstag des Prof, H. Graetz (1887), p.65-85.
منتشر شده است.

3. *MGWJ*, vol.36, p.558; Zinberg, *The History of Jewish Literature* (1931), vol.III, p.52.
شعر یکی از تحسین‌کنندگان ابوالعافیه را نقل می‌کند که به تلخی از این رنج و آزارها شکایت می‌کند. سلیمان بن آدرت به خاطر فعالیت‌های او در سیسل به‌عنوان پیش‌گو و مسیح دروغین وی مورد حمله قرار می‌دهد (بنگرید به: سؤالات و جواب‌های «رشبا» (ربی شلومو بن اوراهام اِون اَدِرِت)، No.545).

۴. سِفِر ها‌اُوت (کتاب نشانه)، ص ۷۶.

۵. در رسالهٔ میفتاح هَحَخامُوت (مفتاح حکمت‌ها) خود در باب سفر پیدایش (Ms. *Parma Derossi*, 141, f.16b and 28b)

https://t.me/ketabhayemontakhabe

این موضوع با وی موافق بوده‌اند سپس اشاره می‌کند: «و من دیدم که آنها به طبقه «پرهیزگاران غیریهودی» تعلق دارند، و ضرورت ندارد به سخنان ساده‌لوحان هیچ دینی اعتنا و توجه کرد، چراکه تورات به فرزانگان معرفت حقیقی عرضه شده است».[۱] بار دیگر از منازعه با دانشمندی مسیحی سخن می‌گوید که با او دوستی کرده بود و شوق به شناخت اسم اعظم خدا را در ذهن او ایجاد کرده است، «و افشای اسرار بیشتر دربارهٔ آن لازم نیست».[۲]

اما این روابط ابوالعافیه، چنان که برخی دانشمندان پنداشته‌اند، حاکی از گرایش ویژهٔ او به اندیشه‌های مسیحی نیست.[۳] برعکس، خصومت او با مسیحیت بسیار صریح و شدید است.[۴] در واقع، او گاهی عمداً قاعده‌ای که کاملاً تثلیثی به نظر می‌رسد را با انواع مساعدت‌های دیگر به‌کار می‌بندد، ولی بلافاصله معنایی به آن قاعده می‌دهد که هیچ‌گونه ارتباطی با

---

1. Ibid, f.16b:

«هیچ تردیدی نیست که معدودی حکما از ایشان به اسرار آگاهند و دربارهٔ این اسرار با من گفت‌وگو کردند و بر من معلوم شد که این علوم خاص ایشان است.ایشان افرادی غیریهودی ولی اهل پرهیزگاری بودند و نباید چندان توجهی به یاوه‌گویی‌های هر امتی کرد زیرا تورات به اهل فهم دانایی عرضه شده است».

2. Ibid, f.28b:

«از آن روز به بعد، عهد بست که هر مطلبی از اسرار تورات را که می‌گویم، بپذیرد و مرا مورد لطف خود قرار دهد. عشق به معرفت الاهی را در قلب او افکندم‌تا اعتراف به حقانیت موسی و تورات کرد که دیگر بیشتر نیاز به عبارت‌پردازی برای این مطلب نیست».

3. Cf. *Landauer in Literaturblatt des Orients*, vol.VI (1845), col.473.

... او حتی ابوالعافیه را یک «مسیحی عقل‌گرا» می‌داند! Ibid, col.590 همین اشتباه برداشت توسط اس. برن‌فلد (S. Bernfeld) انجام شده است.

۴. بنگرید به کتاب سِفِر هاأُوت (کتاب نشانه)، ص ۷۱ دست‌نوشته‌های کتاب‌های او پر از قطعات مجادله‌آمیز است، خصوصاً گَن ناعون (باغ قفل‌شده) (Ms. Monich, 58) (که بعضاً در میفتاح هَحخاموت (مفتاح حکمت‌ها) (1784, f.50-56)) گنجانده شده است.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

مفهوم تثلیثی خدا ندارد.[۱] اما علاقهٔ وافر او به شطح‌گویی و نیز ادعاهای مکاشفه‌ای، عرفای قبالای سنتی را از او دور ساخت. درواقع، او از عرفای قبالای هم‌عصر خود و نمادپردازی آنان انتقاد می‌کرد؛ زیرا، پشتیبان تجربهٔ عرفانی شخصی آنان نبود.[۲] از سوی دیگر، برخی از آثار او به ردّ نقدهایی که عرفای قبالای متعصب علیه او وارد می‌کردند، اختصاص یافته است.[۳] اما «فقر، تبعید و زندان» نتوانست این روح مغرور و استوار ابوالعافیه را مجبور سازد از دیدگاهی که تجربهٔ شخصی‌اش از امور الاهی او را به آن هدایت کرده بود، دست بکشد.

او در پیش‌گفتار یکی از آثار خود، که بخش عمده‌اش مفقود شده، مأموریت و جایگاه خود را در میان معاصرانش با اشعیای نبی مقایسه می‌کند. او می‌گوید که چگونه ندایی او را دوبار فراخواند: «ابراهیم، ابراهیم» و در ادامه می‌گوید «گفتم: من اینجا هستم! پس از آن، راه درست را به من یاد داد، و مرا از خواب غفلت بیدار کرد و به من الهام کرد که

---

۱. بنگرید به کتاب سِفِر هااُوت (کتاب نشانه) (p.71 col. b) او دربارهٔ مفاهیم تثلیثی، به‌خصوص در سِفِر مِلیص (کتاب شفیع) به تفصیل سخن می‌گوید و از واژگان ***اِلُوه (اله ـ الهه ـ خدا)*** و ***بِن اِلُوَه (ابن‌اله ـ پسر الهه ـ پسر خدا)*** و ***روئَح هَقُودِش (روح قدسی ـ روح‌القدس)*** برای سه جنبهٔ عقل استفاده می‌کنند که بر اساس استعاره‌هایی دیگر در قطعه‌ای که در یادداشت ۷۵ نقل شده است توضیح داده می‌شود. در سِفِر هَحِشِق (کتاب شوق) نسخه دست‌نویس (Ms. Enelow Memorial coll 858 of the *JThS* f.26b). او می‌گوید: «***اگر کسی به تو ای انسان گفت که الاهیت (خداوندی) سه تا است، به او بگو که این دروغ و کذب است، همان‌گونه که کلمه «شِلُوشا» (سه در زبان عبری) جمع ارزش عددی حروفش معادل ارزش کلمه «شِقِر» (دروغ) و «کازاو» (کذب) می‌شود***».

۲. بنگرید به: خزائن حکمت قبالا، در بخش عبری، ص۱۹ و (*Philosohpie U. Kabbala*, p.38). یکی از رسائل ابوالعافیه بوته برای نقره و کوره برای طلا (Ms. Sassoon 56). به‌خصوص علیه ایشان نوشته شده است: «***از جمله خطاهای خاص یکی از شاگردانش ایمان به سفیراها بود. زیرا ما تنها مطالعهٔ سفیراها را می‌دانیم ولی از حقیقت آنها چیزی نمی‌دانیم***».

۳. بنگرید به رسالهٔ نبوت او که اثری بسیار روشنفکرانه است (از کتاب حیات) و جلینک آن را در مجموعهٔ آثار خود پس از طبع سِفِر هااُوت (کتاب نشانه‌ها)، صفحهٔ ۸۶ چاپ کرده است.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

چیزی تازه بنویسم. هیچ‌چیز در عمرم مثل آن اتفاق نیفتاده بود». او کاملاً دریافت که بشارت و مکاشفهٔ او برایش دشمنانی در میان رهبران یهودی به وجود می‌آورد. با وجود این، تسلیم آن شد. «و اراده و عزم خویش را جزم می‌کردم تا به فراتر از درک و فهم خود دست یابم. آنها مرا مرتد و کافر خواندند، چراکه مصمم بودم خدا را به‌درستی پرستش کنم و نه نظیر کسانی که در تاریکی قدم می‌زنند. آنها و امثال آنها، که در این پرتگاه فرو رفته بودند، از اینکه مرا در کارهای بیهوده و اعمال شرارت‌آمیز و شیطانی‌شان گرفتار سازند، خوشحال می‌شدند. اما خدا نکند که من راه حقیقت را به خاطر راه باطل رها کنم».[۱]

اما با وجود تمام مباهاتش در رسیدن به الهام مکاشفه‌ای و معرفت به اسم اعظم خداوند، طینتی آمیخته با فروتنی، آرامش و دوستی دارد. جلینک به‌درستی اظهار می‌دارد که شخصیت اخلاقی ابوالعافیه را باید بسیار متعالی دانست. هنگامی که می‌خواست شاگردانی برای مکتب قبالای خود بپذیرد، شرایط سختی برای داشتن اخلاقی متعالی و ثبات شخصیت در آنان مدّ نظر می‌گرفت؛ و با توجه به نوشته‌های او، حتی در بسیاری از جنبه‌های جذبه‌ای و ذوقی که خود واجد بود در ایشان جستجو می‌کرد.[۲] در جایی می‌گوید: کسی که به ژرف‌ترین اصول بنیادی حقیقت راه پیدا می‌کند، بیشترین تواضع و فروتنی را به دست می‌آورد.[۳]

---

1. Ms. Enelow Memorial Coll. in the *JThs*, §702f.22b:
رسالهٔ او وِزُوت‌لیهودا (و این هم باشد برای یهودا)، طبع جلینک در **Auswahl kabba** *Mystik*, p.13-28 یکی از ردیه‌های او به جملات او است. او همچنین می‌گوید: «***پیش از من هیچ فردی بهتر از من و واضح‌تر از من دربارهٔ قبالا ننوشته است یعنی دربارهٔ دو موضوع سفیراها و اسماء***».

۲. بنگرید به متنی که در *Philosophi und kabbal*, p.44 چاپ شد، که باید بخش مقدماتی موجود در کتاب من دست‌نوشته‌هایی دربارهٔ قبالا، ص۲۶ را به آن افزود.

۳. در پیش‌گفتار رسالهٔ شوق خود (Ms. Enelow Memorial coll (in *JThs*), No.858, f.2b)

https://t.me/ketabhayemontakhabe

یکی از عجایب تاریخ تحقیقات جدید در باب قبالا این است که گاهی از میان همهٔ نویسندگان، ابوالعافیه مؤلف گمنام کتاب زُهر دانسته می‌شود. این فرضیه، که هنوز طرفدارانی دارد، در ابتدا توسط ام. اچ. لانداور[۱] مطرح شد، که صد سال پیش اولین فردی بود که اصلاً به ابوالعافیه اشاره کرد. او می‌گوید: «انسانی عجیب را یافتم که مضامین زُهر با نوشته‌های او به‌طور بسیار دقیق تا کوچک‌ترین جزئیات مطابقت دارد. این واقعیت با اولین نوشتهٔ او که به دست من رسید، به نظرم آمد. اما اکنون که بسیاری از آثارش را مطالعه کرده‌ام و زندگی، اصول و شخصیتش را شناخته‌ام، دیگر حتی کم‌ترین تردیدی وجود ندارد که ما اکنون نویسنده زهر را می‌شناسیم».[۲] به نظر من این نمونه‌ای فوق‌العاده جالب از ادعایی که با اعتقاد راسخ به عنوان امری یقینی و درست بیان می‌شود حال آنکه به‌طور کلی کاملاً نادرست است. واقعیت این است که هیچ دو چیزی نمی‌توانند تا این حد مانند دیدگاه کتاب زُهر و دیدگاه ابوالعافیه با یکدیگر اختلاف داشته باشند.

۴

اکنون سعی می‌کنم یکی‌یکی نکات اصلی نظریهٔ عرفانی وی در باب رسیدن به جذبه و الهام مکاشفه‌ای را از چند منظر به‌طور مختصر توصیف کنم.[۳] تمام عرفای قبالایی که در ابوالعافیه شخصیتی موافق و مطلوب

آورده است: «*هرکس به حقیقت وقایع پی برد، بسیار فروتن می‌گردد*».

1. M. H. Lanidauer

2. *Literaturblatt des Orients*, vol.VI, col.345.

س. برنفلد (درمعرفت الله) و گرنزیگ نظریهٔ لانداور را بدون تحقیق بیشتر پذیرفته‌اند.

۳. دلیل درستی و دقت این توصیف را که اکنون در پی می‌آید باید در ترجمهٔ پیوسته به آن سخنرانی و در کتاب‌های تعلیمی ابوالعافیه به‌خصوص در ایمرِه شِفِر (سخنان نیکو) و نور عقل یافت.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

یافتند، اصول اساسی این نظریه را با جرح و تعدیل‌های مختلف، تأیید و بیان داشته‌اند و بر شاخصهٔ احساس‌گرایی[1] و عقل‌گرایی[2] این نظریه که یکی از گرایش‌های اصلی قبالاست، مهر تأیید زده‌اند.

ابوالعافیه دربارهٔ هدف خودش اظهار داشته «هدفش رها ساختن نفس و گشودن گره‌هایی که فرد را مقید می‌سازد است».[3] «تمام توانایی‌های باطنی و طبایع پنهان انسان در ابدان جسمانی محصور شده‌اند ولی جدا می‌شوند. این سرشت همهٔ آنهاست، زمانی که گره‌های آنها گشوده شود، به اصل خویش که واحدی است بی‌ثنویت و فاقد هرگونه کثرت و تعدد است باز می‌گردند».[4] به عبارتی، «گشودن گره» به معنای بازگشت از کثرت[5] به سوی وحدت[6] نخستین است. در عرفان مکتب شمالی آیین بودا «گشودن گره» نمادی از رهایی عرفانیِ نفس به‌طور کامل از قیدوبندهای شهوت‌پرستی است. تنها اخیراً پژوهشگری فرانسوی رسالهٔ تعلیمی تبتی را منتشر کرد که می‌توان آن را کتاب باز گشودن گره‌ها[7] ترجمه کرد.[8]

در اصطلاح‌شناسی ابوالعافیه این نماد به چه معناست؟ آن بدین معناست که موانع خاصی وجود دارد که وجود فردی نفس را از جریان حیات کیهانی که در کل خلقت جریان دارد، جدا می‌کند؛ از نظر او، این جریان حیات کیهانی همان عقول نزد فلاسفه است. مانعی وجود دارد که

---

1. emotionalism

2. Rationalism & Book on Untyiny Knots ???

۳. او در صفحه ۱۸ کتاب خزائن حکمت قبالا به کتاب فتح ختم مختوم اشاره می‌کند (این عبارت چندین‌بار در نوشته‌های منتشر نشدهٔ او به چشم می‌خورد).

4. Ibid, p.20.

5. multiplicity

۶. ......

۷. ......

8. *Samdhi-nirmocana Sutra, Ou Sutra Détachant les Noeuds*, ed. Lamotte, Paris, 1935.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

نفس را در درون مرزهای طبیعی و معمول وجود انسانی محصور کرده و اجازه نمی‌دهد نفس به درون امواج بحر الاهی، که در زیر و زِبَر اوست، محو شود؛ همین مانع، نفس را از درک و فهم الوهیت باز می‌دارد. «مُهرها»یی که بر نفس نقش بسته، اجازه نمی‌دهد که آن به مقام محو برسد و فعالیت عادی آن را تضمین می‌کند. به عبارتی، چرا نفس از مشاهدهٔ حقیقت محروم می‌شود؟ ابوالعافیه پاسخ می‌دهد، چون که زندگی روزمرهٔ عادی انسان‌ها، و توجه دائمی آنها به جهان محسوس، ذهن را با انبوهی از صور محسوس، که در اصطلاح فلاسفهٔ قرون وسطا «صور طبیعی» نامیده می‌شود، پر کرده است. وقتی نفس از تمام انواع اشیای طبیعی و مادی صُوری را انتزاع می‌کند و آن صور در ذهن قرار می‌گیرند، نفس با این عمل طبیعی، برای خود یک نحوه وجودی خاص را خلق می‌کند که مهر و نشان محدودیت و تناهی دارد. به عبارت دیگر، حیات طبیعی نفس در محدودهٔ ادراکات حسی و احساسات می‌تپد، و مادامی که نفس مملو از این امور مادی است، صور روحانی و امور الاهی را به‌سختی می‌یابد. لذا مسئلهٔ اصلی، یافتن راهی برای کمک به نفس تا چیزی بیش از صور طبیعی را درک نماید، و به ادراک انوار الاهی نایل آید بی‌آنکه کور یا نابود شود و با اشاره به این مثل قدیمی راه‌حل آن را این‌گونه بیان می‌کند: «کسی که غرق در خود است، جایی برای خدا ندارد». هر آنچه نفس طبیعی انسان را اشغال می‌کند، یا باید محو شود یا باید تغییر کند به‌گونه‌ای که نفس باید در رسیدن به حقیقت روحانی و باطنی، که در ورای حجاب اشیای طبیعی نمودهایی دارد، منور گردد.

بدین ترتیب، ابوالعافیه در جست‌وجوی صُور متعالی‌تری برای ادراک است که به جای بستن راه به قلمروهای عمیق‌تر خاص نفس، راه دسترسی به آنها را تسهیل کند و آنها را نمایان سازد. او می‌خواهد که نفس

https://t.me/ketabhayemontakhabe

بر امور روحانی کاملاً انتزاعی تمرکز کند که این‌گونه امور با به نمایش گذاشتن جلوه‌های خاصی که دارند کل هدف تزکیهٔ نفسانی را به امری موهوم بدل نکرده، مانع پیشرفت نفس نشود. مثلاً، اگر من یک گُل، یک پرنده، یا شیء یا پدیده عینی دیگری را مشاهده کنم و دربارهٔ آن بیندیشم، شیء مورد تأمل مرا جلب توجه خود می‌کند. من صرفاً به این گل یا پرندهٔ خاص یا هر چیز خاص دیگری می‌اندیشم. پس نفس چگونه می‌تواند بیاموزد که به کمک اشیایی که ماهیتشان به‌گونه‌ای است که توجه تماشاگر را فقط به خود جلب می‌کنند و نفس را از هدفش منحرف می‌سازند، خدا را تجسم کند؟ عارف قدیمی یهود تنها اشیایی را مورد تأمل و توجه قرار می‌دهد و نفس خود را غرق در آن می‌کند که نفس در حالت جذبه آن را رؤیت کرده باشد. نظیر رؤیت آلام حضرت مسیح توسط عارفان مسیحی.

لذا، گویی ابراهیم ابوالعافیه ناچار است موضوعی انتزاعی بیابد تا بر آن تأمل کند؛ یعنی، موضوعی که بتواند حیات ژرف‌تر نفس را برانگیخته و آن را از ادراکات عادی رها سازد. به عبارت دیگر، او به دنبال چیزی است که بتواند بالاترین اهمیت را به دست آورد، بدون آنکه، اگر اصلاً ممکن باشد، چنین اهمیت خاص زیادی را از خود داشته باشد. خود او بر این باور است که موضوعی که تمام این شرایط را داراست الفبای عبری یعنی حروف سازندهٔ زبان سنت مکتوب است. گرچه نفس باید درگیر تأمل در باب حقایق انتزاعی شود و این گام مهمی به جلوست، ولی کافی نیست، زیرا، در اینجا نیز، نفس پایبند معنای خاص آنها باقی می‌ماند. اما هدف ابوالعافیه این است که نفس را با چیزی روبه‌رو کند که نه تنها صرفاً انتزاعی باشد، بلکه به‌عنوان یک شیء به معنای دقیق کلمه تعیّن‌پذیر نیز نباشد، زیرا هر چیزی که بدین‌سان تعیّنی داشته باشد اهمیت و فردیت خاص خود را دارد. با توجه به ماهیت انتزاعی و غیر مادی کتاب مقدس،

https://t.me/ketabhayemontakhabe

او نظریه‌ای در باب تأمل عرفانی دربارهٔ حروف، آرایش و ترکیبات آنها، به‌عنوان اجزای سازندهٔ اسم خدا ارائه می‌دهد. زیرا هدف واقعی و اگر بتوانم بگویم، هدف خاص تأمل عرفانی یهود این است: اسم خداوند حقیقتی مطلق است، زیرا تجلی شمول وجود و معنای کنه پنهان وجود است؛ هر چیزی به واسطهٔ آن اسم معنادار می‌شود، و در عین حال آن اسم هیچ معنای خاصی در اذهان بشری ندارد. به‌طور خلاصه، ابوالعافیه معتقد است که هر آنکه موفق شود که این اسم اعظم خدا را که هیچ وجه شباهتی با امور محسوس در این جهان ندارد، مقصد تأمل و مکاشفهٔ خویش قرار دهد، در راه نیل به جذبهٔ عرفانی حقیقی قرار دارد.[۱]

ابوالعافیه با آغاز بحث از این مفهوم، به تشریح نظام و روش خاصی می‌پردازد که آن را **حُخْمَتْ هَصِروف**[۲] یا «علم ترکیب حروف» می‌نامد. این علم به کمک حروف، آرایش و ترکیبات آنها راهنمای روشمندی به سوی «تأمل» است. ضرورت ندارد که تک‌تک کلمات یک عبارت معنای معمول خود را داشته باشند؛ حتی اگر آنها بی‌معنا باشند؛ بهتر است، زیرا در آن صورت احتمال دارد ذهن ما را منحرف کنند. از نظر ابوالعافیه این کلمات واقعاً بی‌معنا نیستند، زیرا نظریهٔ قبالایی دربارهٔ زبان الاهی به‌عنوان جوهرهٔ واقعیت را می‌پذیرد. چنان که در سخنرانی اول متذکر شدم، براساس این نظریه تمام اشیا تنها بر حسب میزان بهرهٔ خود از اسم اعظم خدا، که خود را در سرتاسر کل خلقت متجلی می‌سازد، وجود دارند. زبانی وجود دارد که فکر محض خداوند را بازگو می‌کند، حروف این زبان روحانی هم عناصر و اجزای بنیادی‌ترین واقعیت معنوی‌اند و هم ژرف‌ترین معرفت را بازگو می‌کنند. عرفان ابوالعافیه دربارهٔ این زبان الاهی است.

---

۱. از این‌رو او معنای استعارهٔ «**هنگامی که به اسماء رسیدم و ختم مختوم را مفتوح کردم**» را مشابه آن می‌داند.

2. *Hokhmath Ha-Tseruf*

https://t.me/ketabhayemontakhabe

پس هدف این نظام، برانگیختن حالت آگاهی جدیدی در انسان به کمک مکاشفهٔ روشمند است؛ این حالت را در بهترین وجه می‌توان حرکت هماهنگ اندیشهٔ محض تعریف کرد، که تمام پیوندها با حواس را قطع کرده است. خود ابوالعافیه پیش از این، به‌درستی تمام آن را با موسیقی مقایسه کرده است. در واقع، همان‌طور که او تعلیم داده است، عمل نظام‌مند مکاشفه، حسی را ایجاد می‌کند که بسیار شبیه حس گوش‌کردن به هارمونی‌های موسیقی است. علم ترکیب حروف، نوعی موسیقیِ اندیشهٔ محض است که در آن حروف الفبا جای نت‌های موسیقی را می‌گیرد. کل این نظام، شباهتی نسبتاً زیاد با اصول موسیقی دارد، که حروف نه برای اصوات بلکه برای اندیشه در حالت مکاشفه به‌کار می‌روند. ما در اینجا، ترکیب و تغییرات ملودی‌های اصلی موسیقی و ترکیبات آنها در تنوعات گوناگون را می‌بینیم. این همان چیزی است که خود ابوالعافیه در یکی از آثار انتشار نیافته‌اش دربارهٔ آن می‌گوید: «بدان که می‌توان روش **صِروف**[1] را با موسیقی مقایسه کرد؛ چراکه گوش، اصوات را با انواع ترکیبات مختلف، مطابق ویژگی ملودی و آلت موسیقی می‌شنود. همچنین، دو آلت موسیقی متفاوت می‌توانند یک ترکیب را ایجاد کنند، و اگر این صداها ترکیب شوند، گوش شنونده احساس دلپذیری در پذیرش تنوع آنها به خاطر می‌سپارد. تارها با حرکت دست راست یا چپ به ارتعاش درمی‌آیند و صوت برای گوش خوشایند و دلنشین می‌شود و این احساس ازگوش به قلب می‌رسد و از قلب به طرف طحال (مرکز احساس) می‌رود، و این احساس خوشایندی از ملودی‌های گوناگون شادمانی تازه‌ای همیشه ایجاد می‌کند. این شادمانی جز از طریق ترکیب اصوات امکان‌پذیر نیست، همین مسئله در مورد ترکیب حروف

1. *Tseruf*

https://t.me/ketabhayemontakhabe

نیز صادق است. ارتعاش اولین تار قابل مقایسه با اولین حرف است، و به همین نحو دومین، سومین، چهارمین و تا پنجمین تار مرتعش می‌شود و اصوات گوناگون با هم ترکیب می‌شوند. اسراری که خود را در این ترکیبات ظاهر می‌سازند، قلبی را که پذیرای خدا شده و سرشار از مسرت جاودان است، به آرامش می‌رسانند».[۱]

لذا فعالیت مستقیم استاد که سرگرم ترکیب و جداکردن حروف در مکاشفهٔ خویش است، و کل ملودی‌ها را در دسته‌های مجزا جمع کرده و برخی از آنها را با یکدیگر ترکیب می‌کند و از ترکیبات آنها در هر نظمی خاص لذت می‌برد، از نظر ابوالعافیه کاری ناگفتنی‌تر از احساس و عمل یک آهنگساز نیست. درست همان‌گونه که، به قول شوپنهاور، آهنگساز در قالب اصوات خاموش «بار دیگر جهان را» ظاهر می‌سازد و به بلندی‌های بی‌نهایت عروج کرده و به اعماق بی‌انتها فرو می‌رود، عارف نیز چنین می‌کند: با موسیقی اندیشهٔ ناب که دیگر در بند «حس» نیست درهای بستهٔ نفس باز می‌شود و در حالت جذبه با ارتعاش حروف اسم اعظم ژرف‌ترین ملودی‌ها به دست می‌آید و راه به سوی خدا را باز می‌کنند.

به نظر ابوالعافیه، این علم ترکیب حروف و عمل مراقبه و مکاشفهٔ روشمند که با هارمونی حرکت درونی فکر به سوی خدا مطابقت دارد، چیزی کمتر از «منطق عرفانی» نیست. جهان حروفی، که خود را در این نظام ظاهر می‌سازند، جهان شادمانی و سعادت واقعی است.[۲] هر حرفی جهان کاملی را نشان می‌دهد که عارف خود را غرق در تأمل در آن کرده

---

۱. سِفِر گَن ناعون (کتاب باغ قفل شده)، (Ms. Munich, 58 f.322b) متن این عبارت در سِفِر هِیْلینا (کتاب شگفتی)، (f.52b/53a) (۱۷۸۴).

2. *Philosophie und Kabbula*, p.15:

«حکمت «صروف» (علم ترکیبی حروف عبری)، همان حکمت اندیشهٔ متعالی درونی است».

https://t.me/ketabhayemontakhabe

است. نه تنها عبری، بلکه هر زبانی با یک واسطهٔ متعالی واحد، شایسته آن است که تنها زبانِ خدا باشد.[۱] از آنجا که هر زبانی از تحریف یک زبان اصلی و آغازین، یعنی عبری به وجود می‌آید، همهٔ آنها مرتبط با آن باقی می‌مانند.[۲] ابوالعافیه در همهٔ آثارش مایل است که برای تأیید اندیشه‌های خود با کلمات لاتینی، یونانی یا ایتالیایی بازی کند. چراکه، نهایتاً هر گفتاری از حروف مقدس تشکیل شده است و ترکیب، جدایی، و الحاق مجدد حروف اسرار عمیق و پیچیده‌ای را برای عارف قبالا آشکار می‌سازد، و راز ارتباط تمام زبان‌ها با زبان مقدس را به او نشان می‌دهد.[۳]

۵

دست‌نوشته‌های بزرگ ابوالعافیه، نظیر: کتاب حیات اُخروی،[۴] نور عقل،[۵] گفتاری در باب زیبایی[۶] و کتاب ترکیب حروف،[۷] کتاب‌های راهنمای نظام‌مندی هستند هم برای این نظریه و هم برای عمل به این نظام ترکیب نغمه‌های عرفانی.[۸] نفس با تمرین روشمند این نظام، به درک صورت‌های برتری که به‌تدریج غرق در آنها شده است، عادت می‌کند. ابوالعافیه

---

۱. بنگرید به: ایمرِه شِفِر (سخنان نیکو) (Ms. Munich, 285f,75b): **«کلمهٔ «اُوتیوُت» (حروف یا نشانه‌ها)، از لفظِ آرامی «بیَعت عینیان» که ترجمهٔ عبری‌اش «دربارهٔ جهان آتی» است، مشتق شده است، و تفسیر جهان آتی، اسرار عالم حروف (عبری) است»**.

۲. در سِفِر مِلیص (کتاب شفیع)، او می‌گوید: **«هر حروف نزد قبالا جهانی به شمار آید»**.

۳. بنگرید به: کتاب نشانه، ص ۷۱؛ *Philosophie und Kabbala*, p.20 که در آنجا این عبارت را به‌کار می‌برد: **«ضرورت دارد همهٔ زبان‌ها به زبان مقدس بازگردند (عبری) تا هر عبارتی بر لبان جاری شود گمان شود که با حروف‌مقدس یعنی ۲۲ حرف عبری وصل شده است»**. در کتابش نور عقل فصل ۷، علم اعداد (Gematria) را **با نام هفتاد زبان برای ترکیب حروف معرفی می‌کند.**

4. *The Book Eternal Life*

5. *The Light of Intellect*

6. *The Words of Beauty*

7. *The Book of Combination*

۸. زندگی در آخرت (سال تألیف ۱۲۸۰) من حدود ۲۵ نسخه را می‌شناسم. برای جزئیات بیشتر به کتاب من دست‌نوشته‌هایی دربارهٔ قبالا، ص ۲۴-۳۰ مراجعه کنید.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

روشی را وضع می‌کند که با اوراد لفظی و جابه‌جایی و ترکیب حروف شروع می‌شود و به سمت نوشتن آنها و تأمل دربارهٔ صورت مکتوب آنها و سرانجام از نوشتن به اندیشه و مکاشفهٔ محض تمام این موضوعات یا همان «منطق عرفانی»[۱] هدایت می‌شود.[۲]

از این رو، **میوْطا**[۳] یا «اوراد لفظی»؛ **میختاوْ**[۴] یا «نوشتن اوراد» **مَحْشاو**[۵] یا «تدبر و تعمق» سه رکن متوالی مکاشفه را تشکیل می‌دهند. حروف، اجزای سازندهٔ هر یک از آنها هستند، اجزایی که بیشتر خود را در صور روحانی ظاهر می‌کنند. از تحرک حروف، اندیشه و حقایق عقلی حاصل می‌شود. اما، عارف در این مرتبه متوقف نمی‌شود، بلکه میان ذات و صورت حروف فرق گذاشته، تا به هستهٔ معنوی آنها نزدیک شود؛ او غرق در ترکیبات صور محض حروف که اکنون چون صوری کاملاً معنوی‌اند، می‌شود تا تأثیر خود را بر نفس به جای گذارند. او سعی می‌کند تا ارتباط میان واژگان و اسامی اصلی را از طریق تفسیر قبالایی درک کند.[۶] در اینجا، ارزش عددی واژگان، **گیمَطْریا**،[۷] اعتبار خاصی دارد.

بر این مطلب باید نکته دیگری را اضافه کرد که: امروزه هر فردی با خواندن این آثار و یافتن شرحی تفصیلی دربارهٔ روشی که ابوالعافیه و

---

۱. کتاب نور عقل (سال تألیف ۱۲۸۵) در بیش از پانزده نسخه دست‌نویس موجود است. من نسخه Ms. Munich, 92 را استفاده کردم. قبلاً جیلینگ گفته بود این یک اثر فوق‌العاده جالب است. بنگرید به:

Cf. *Philosophy und Kabbala*, p.39.

۲. ایمرِه شِفِر (سخنان نیکو) (سال تألیف ۱۲۹۱) همچنین در حدود پانزده نسخه دست‌نویس موجود است. من نسخه Ms. Munich, 285 را استفاده کردم. کتاب سفر هَصروف (Ms. Paris Biblc. Nat, 774).

3. *Mivta*

4. *Miktav*

5. *Mahshav*

6. Cf. e.g., *Philosophie und Kabbala*, p.18-20.

7. *Gematria*

https://t.me/ketabhayemontakhabe

پیروانش آن را **دیلوگ**،[1] و **قفیصا**،[2] یا «پریدن» و «جهش» از یک مفهوم به مفهومی دیگر می‌نامند، شگفت‌زده خواهد شد. درواقع، این روش چیزی جز روشی بسیار قابل توجه از کاربرد تداعی به‌عنوان یک شیوهٔ تأمل نیست. البته این روش دقیقاً همان «بازی آزاد تداعی» معروف در روانکاوی نیست؛ بلکه روشی است گذرا از یک تداعی به سوی تداعی دیگری که با قواعد خاص بسیار ملایم و آسانی تعریف می‌شود. هر «جهش» قلمرو نوینی را باز می‌گشاید که با برخی ویژگی‌های ظاهری و نه مادی، تعریف می‌شود. درون این قلمرو امکان آن وجود دارد که ذهن آزادانه قرینه‌سازی کند. لذا اجزا و عناصر تداعی آزاد و هدایت شده با این «جهش» پیوند می‌خورند و گفته می‌شود که تا آن میزان که به «رشد و آگاهی» مبتدی نیاز است، نتایج کاملاً فوق‌العاده‌ای را تضمین می‌کند. «جهش»، فرآیندهای پنهان ذهن را آشکار می‌کند و «این جهش ما را از زندان قلمرو مادی رها ساخته و به طرف مرزهای قلمرو الاهی رهنمون می‌شود». به بیان ساده‌تر، تمام روش‌های دیگرِ مکاشفه صرفاً به‌عنوان مقدمه برای این عالی‌ترین مرتبه عمل می‌کنند، که تمام مراتب دیگر را دربر داشته و بر آنها تقدم دارد.[3]

ابوالعافیه در چند جا به تمهیدات لازم برای مکاشفه و جذبه و نیز آنچه در اوج خلسه و جذبه برای سالک اتفاق می‌افتد، می‌پردازد. اظهارات وی را با گزارش یکی از شاگردانش، که در زیر نقل می‌کنم، می‌توان تأیید کرد. خود ابوالعافیه در یک جا می‌گوید:[4]

---

1. *Dillug*
2. *Kefitsah*
3. من شرح کامل این روش تداعی را (از کتاب نردبان عروج) در *Kirjath Sefer*, vol.XXII (1945), p.161-171 منتشر کرده‌ام.
4. همان منبع، ص۴۴ـ۴۵، از کتاب زندگی در آخرت، من چندین قطعه را بر طبق قرائت‌های بهتر نسخهٔ (Ms. 80, 540)کتابخانهٔ دانشگاه عبری ترجمه کرده‌ام.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

«ای اسرائیلی! برای عبادت خدایت مهیّا باش! خود را آماده کن تا دلت را تنها به سوی خدا معطوف داری. جسم را پاکیزه گردان و خانه‌ای دورافتاده و تنها برگزین، که در آن هیچ‌کس صدایت را نشنود. در آنجا در خلوت خود بنشین و راز خود را برای هیچ‌کس آشکار نکن. اگر می‌توانی، در روز در خانه‌ات این کار را انجام بده، ولی بهتر است که آن را در طی شب به پایان برسانی. در ساعتی که خود را آماده کردی تا با آفریدگار سخن بگویی و آرزو داری که قدرتش را به تو نشان دهد، پس مراقب باش تمام فکرت را از چیزهای پوچ این دنیا جدا کنی. خود را با شالِ نمازت بپوشان و تفیلین[1] را بر بالای پیشانی ببند، زیرا از هیبت شخینا لبریز می‌شوی که به تو نزدیک است. جامهٔ خویش را پاکیزه کن، و اگر ممکن است، تمام لباس‌هایت سفید باشد، چراکه تمام اینها در هدایت دل برای خوف از خدا و عشق به او سودمند است. اگر شب بود، چراغی برافروز تا همه جا روشن باشد. سپس جوهر و قلم بردار و میزی را در کنار خود قرار ده و به خاطر داشته باش که در حال خدمت به خدایی و با لذت و سرور قلبی زندگی می‌کنی. اکنون شروع به ترکیب‌شماری چند یا بسیاری از حروف کن، آنها را تا زمانی که احساس حرارت در قلب خود کنی، پس و پیش کن و ترکیب نما. سپس مراقب حرکات آنها و ماحصل آن حرکات باش و وقتی احساس گرما در قلب خود کردی و یافتی که با ترکیبات حروف می‌توانی چیزهای جدیدی را بیابی که به‌طور عادی و خودبه‌خود نمی‌توانی به آنها علم پیدا کنی، و زمانی که این‌گونه مهیا شدی تا سریان قوای الاهی را که به درونت سرازیر می‌شود دریافت کنی، پس تمام فکرت را معطوف به این کن که اسم اعظم و فرشتگان والامقام را در قلب خود تصور کنی، گویی که آنها انسان‌هایی هستند که گرداگرد تو

---

1. Tefillin

https://t.me/ketabhayemontakhabe

نشسته یا ایستاده‌اند و خود را نظیر پیکی بدان که پادشاه و وزرایش وی را به مأموریت می‌فرستند، و وی منتظر است تا از لبان پادشاه یا خدمه‌اش چیزی دربارهٔ مأموریت وی بخواهند. اگر این را به روشنی و راحتی تصور کردی، آنگاه تمام ذهن خویش را معطوف به افکارت نما تا چیزهای بسیاری را که در حین تصور حروف، به درون قلبت می‌آید، درک کنی. نظیر کسی که برایش داستان یا خوابی نقل می‌شود، یا مثل کسی که دربارهٔ مسئله‌ای عمیق در کتابی علمی تأمل می‌کند، در تمام جزء و کل آنها تعمق کن و تلاش کن تا آنچه را که می‌شنوی به‌گونه‌ای تفسیر کنی که حتی‌الامکان با عقل موافق باشد.... تمام اینها پس از این اتفاق می‌افتد که لوح و قلم را کنارگذاری یا پس از اینکه به خاطر عمق و شدت اندیشه‌ات از دستت افتاده باشند. و بدان که هر اندازه سلوک عقلانی در تو قوی‌تر باشد، باز اعضای بیرونی و درونی‌ات ضعیف‌تر خواهد شد. تمام بدنت دچار لرزش و رعشه‌ای بسیار شدید خواهد شد، به‌گونه‌ای که گمان می‌کنی یقیناً در حال مرگ هستی، زیرا نفس تو، که بسیار مسرور از معرفت خویش است، بدنت را ترک خواهد کرد، و در این لحظه آماده باش که آگاهانه مرگ را برگزینی، و سپس خواهی فهمید که برای دریافت این فیض ساری به اندازهٔ کافی نزدیک شده‌ای. و سپس در حالی که آرزو داری این نام پرعظمت را با حیات جسم و جان خدمت و تکریم کنی، صورت خود را بپوشان و بترس از اینکه به خدا نگاه کنی. سپس به موضوعات مادی و جسمانی بازگرد، بلند شو و اندکی بخور و بنوش، یا با رایحه‌ای خوش تجدید قوا کن، و روح خویش را بار دیگر به جایگاهش بازگردان، و بر اقبال خود شادمان باش و بدان که خدا تو را دوست دارد!».

ذهن می‌تواند با پشت کردن به تمام اشیای مادی و توجه و تأمل محض به اسم اعظم الاهی تربیت شده به‌تدریج برای تحوّل نهایی آماده شود.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

مهرهایی که ذهن را در حالت عادی‌اش در بند می‌کنند و جلوی نور الاهی را سد می‌کنند، سست می‌شوند و سرانجام عارف از تمام آنها آزاد می‌شود. و رها در سرچشمهٔ پنهان حیات الاهی می‌شود. اما اکنون که ذهن مهیای آن حیات گشته، فیض ساری الاهی ذهن را فرانمی‌گیرد و آن را به حالت آشفتگی و ترک خود نمی‌اندازد؛ بلکه، برعکس، عارفی که از هفتمین و آخرین پلهٔ نردبان عرفان بالا رفته[۱] و به نقطهٔ اوج رسیده، بخشی از عالم نور الاهی را آگاهانه ادراک می‌کند و جزئی از آن می‌شود، که تابندگی‌اش افکار او را روشن ساخته و قلب او را التیام می‌دهد. در این مرحلهٔ مکاشفهٔ نبوی است، که رازهای وصف‌ناپذیر اسم اعظم الاهی و تمام عظمت و جلال قلمروش بر انسان روشن‌ضمیر آشکار می‌شود. اهل مکاشفه از این اسرار در قالب واژگانی سخن می‌گویند که معطوف به ستایش عظمت خدا و بازتاب صفات الاهی است.

ابوالعافیه جذبه را به عنوان برترین پاداش تأمل و مراقبهٔ عرفانی تلقی می‌کند، لذا نباید آن را با هذیان‌گوییِ نیمه‌هوشیارانه و فنا و مستی کامل برخی افراد خلط کرد. وی این اشکال غیرنظامند جذبه را به‌شدت تحقیر می‌کند و حتی آنها را خطرناک می‌داند. جذبه‌ای که با آمادگی عقلانی همراه باشد نیز به‌طور ناگهانی[۲] می‌آید و نمی‌توان بیش از حد در آن مبالغه کرد، اما زمانی که تیرها از ترکش رها شوند و مهرها برطرف شوند، ذهن مهیای پذیرش «نور عقل»ی است که نازل می‌شود. لذا ابوالعافیه دربارهٔ خطرات ذهنی و حتی جسمی مکاشفهٔ غیرنظام‌مند و اعمال مشابه بسیار هشدار می‌دهد. هر حرفی ـ طبق کتاب سفر یصیر ۱ـ با عضو خاصی از بدن متناظر است، لذا در ترکیب حروف «انسان باید بسیار دقت کند که یک

---

۱. ابوالعافیه این هفت مرحله را درکتاب **هفت طریق تورات** *Philosophie und Kabbala*, p.1-4.

۲. بنگرید به: **دست‌نوشته‌هایی دربارهٔ قبالا**، ص۲۵.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

حرف صدادار یا بی‌صدا را از محل خودش جابه‌جا نکند، زیرا اگر او در خواندن حرفی که متناظر و حاکم بر یک عضو خاص است اشتباه کند، ممکن است آن عضو جدا شود و ممکن است جای خود را عوض کند یا بلافاصله ماهیتش را تغییر دهد و به شکلی متفاوت تبدیل شود و در نتیجه احتمال دارد آن فرد فلج شود.[۱] در پایان گزارشی از جانب شاگرد ابوالعافیه دربارهٔ کژی‌های چهرهٔ سالک است که نقل می‌کنم.

ابوالعافیه بسیار تأکید می‌کند که مکاشفه‌اش بدیع و منحصربه‌فرد است. «بدان که بیشتر کشف و شهودی که رازیئِل تجربه کرد معطوف به اسم اعظم خدا و معرفت به اوست، و نیز مبتنی بر الهام و کشف تازهٔ او بود که اکنون در زندگی‌اش بر روی زمین رخ داد، و شبیه آن از زمان آدم تا زمان او وجود نداشته است».[۲] از نظر او انبیایی که با شناخت اسم حق الهام و معرفت دریافت می‌کنند، در عین حال عاشقان حقیقی‌اند. یکی بودن نبوت با عشق به خدا نیز در عرفان اعداد شاهد خود را می‌یابد، و کسی که از روی عشقِ خالص بندگی خدا کند، در راه درست به سوی نبوت قرار گرفته است.[۳] لذا، از نظر او عارفان قبالا که در آنها خوف از خدا مبدل به عشق به او می‌شود، شاگردان حقیقی انبیا هستند.[۴]

۱. همان، ابوالعافیه در رسالهٔ ایمرِه شِفِر (سخنان نیکو) می‌گوید: «***بدان که نور آتش بالا می‌رود در مقابل وی قرار می‌گیرد پس آن کس که ترکیب حروف می‌کند باید مواظب باشد و از خطرات آن برحذر و اسمای او را با احترام بشمارد که مبادا خونی بر گردنش افتد و خویش را هلاک سازد. اما اگر در قلب خود سیر کند آن را به جای خویش قرار می‌دهد زیرا مفتاح آن اسم به دست اوست***».

۲. سِفِر هاعِدوت (کتاب شهادت‌ها)، (Ms. Munich, 285, f.37b):
همچنین با عبارت نقل شده در یادداشت ۴۰ [متن انگلیسی] مقایسه شود.

۳. کتاب سِفِر حَیِه هَنِفِش (کتاب حیات نفس)، که در انتهای کتاب سِفِر هاعِدوت (کتاب شهادت‌ها)، ص ۸۵ چاپ شده است.

۴. کتاب حیات نفس (Ms. Munich, 408, f.67a) عارفان قبالا از نسل انبیا و شاگردان آنانند.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

۶

به عقیدهٔ ابوالعافیه، نظریه‌اش دربارهٔ جذبهٔ مکاشفه‌ای چیزی جز همان نظریهٔ نبوت نزد فلاسفهٔ یهودی به‌ویژه نظریهٔ ابن‌میمون نیست، که نبوت اتحاد لحظه‌ای انسان و عقل الاهی تعریف می‌شود که پس از آمادگی نظام‌مند به صورت آگاهانه به وقوع می‌پیوندد. بر اساس این نظریه مقام و قوهٔ نبوت نشان می‌دهد که عقل انسان در عالی‌ترین مرحلهٔ تکاملش با عقل فعال یا همان عامل مؤثر کیهانی که معمولاً در عالم عقلانی ساکن است، اتحاد یافته‌اند. حضور عقل فعال در درون نفس سبب شهود مکاشفه‌ای می‌شود. ابوالعافیه علاقه‌مند است نشان دهد که این نظریه دربارهٔ نبوت که در قرون وسطا کاملاً به رسمیت شناخته می‌شد، با نظریهٔ خودش ذاتاً یکی است.[۱] اما این توجیهات عقلانی نمی‌تواند این واقعیت را بپوشاند که تعالیم او صرفاً روایتی یهودی از آن روش معنوی قدیمی است که بیانی سنتی یافته است، روشی که در اعمال عرفای هندی پیرو نظام یوگا معروف است. اگر بخواهیم یک نمونه از نمونه‌های بسیار ذکر کنیم، می‌توان روش تنفس که در نظام ابوالعافیه نقش مهمی ایفا می‌کند را بیان کنیم؛[۲] اکنون در یوگای هندی این روش به عالی‌ترین مرحلهٔ تکامل خود رسیده است، و معمولاً به عنوان مهم‌ترین ابزار انضباط ذهنی تلقی می‌شود. علاوه بر این، ابوالعافیه قوانین خاصی را در خصوص حالت قرار گرفتن بدن، برخی ترکیبات متناظر حروف بی‌صدا و صدادار و برخی اشکال اوراد وضع می‌کند؛[۳] برخی از قطعات کتابش با نام نور عقل، به نظر

---

۱. به‌ویژه در تفسیر خود بر موره ابن‌میمون.

۲. نمونه‌هایی از این اعمال را می‌توان در کیتوِه یاد بِقَبالا (دست‌نوشته‌ها در قبالا)، ص ۲۷ و ۲۹؛ *Philosophie und Kabbala*, p.40-41; Moses-Cordover's, بـاغ انـار ch.XXI, 1, (از ابوالعافیه به نام سفر هناقود).

۳. بنگرید به منابع نقل شده در یادداشت قبلی.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

می‌رسد رساله‌ای یهودی دربارهٔ یوگا است. این شباهت حتی به برخی از ابعاد نظریهٔ مکاشفهٔ جذبه‌آمیز، که مسبوق به این اعمال است و به واسطهٔ این اعمال پدید می‌آید گسترش یافته است.

پاداش رسیدن به این مرتبهٔ عالی کشف و شهود چیست؟ ابوالعافیه بارها تکرار می‌کند که اهل مکاشفه تصویر شیخ روحانی خود را می‌بینند، که معمولاً به صورت جوان یا مردی پیر است که نه تنها او را می‌بیند بلکه صدایش را نیز می‌شنود.[۱] ابوالعافیه می‌گوید: «بدن نیازمند طبیب جسمانی است، و نفس نیازمند طبیب نفسانی یعنی شاگردان تورات است، اما عقل (که عالی‌ترین قوای نفس است) هم نیازمند محرکی بیرونی است که قبالایی که دربارهٔ اسرار تورات است را دریافته، و هم نیازمند محرکی درونی[۲] است که درهای بستهٔ پیش او را باز می‌کند».[۳] در جایی دیگر نیز ابوالعافیه میان استاد بشری و الاهی تمایز می‌نهد. اگر لازم باشد انسان می‌تواند بدون استاد بشری موفق شود: ابوالعافیه گمان می‌کند که نوشته‌های خودش احتمالاً می‌تواند جایگزین رابطهٔ مستقیم میان شاگرد و استاد شود،[۴] در عین حال، هیچ‌کس نمی‌تواند بی‌نیاز از استاد معنوی شود تا در دروازه‌های پنهان نفس دستگیر وی باشد. این استاد معنوی یا

---

۱. مقایسه کنید با قطعه‌ای که در کتاب من کیتوِه یاد پقّبالا (دست‌نوشته‌ها در قبالا)، ص۲۷ منتشر شده است.

2. me'orer penimi

۳. مفتاح سفیرا ها، (Ms. Ambrosiana (Milano), 53 f, 157b):

«و عقل وی نباید مانعی گردد تا اسرار تورات پذیرفته نشود و باطن را تحریک نکند تا ابواب بسته پیش روی او باز شود تا با معرفت به اسرار حقیقت سفیراها و اسامی آنها به آرامش و سلامت عقلی رسد و نیل به چنین درجه‌ای از افتخارات آن است که لازمهٔ نبوت چنین مرتبه‌ای است و تشویش و نقصان همانا فقدان چنین مقامی است».

۴. بنگرید به: ایمرِه شِفِر (سخنان نیکو)، (Ms. Munich, 285 f.90a):

«فردی که چنین صفاتی دارد حقیقت قبالا لایق اوست. چنین فردی نیاز به استادی ندارد تا این حکمت را به او تعلیم دهد. تمام آنچه در این کتاب است برای او کافی است... ولی اگر استادی یافت چه بهتر و الا از آنچه در این کتاب آمده می‌تواند بهره‌مند شود».

https://t.me/ketabhayemontakhabe

در اصطلاح هندی **گورو**[1] تشخص زمینی **عقل فعال** است که در خلال سیمای اسطوره‌ای **مططرون** ملک ظاهر می‌شود، اما، براساس برخی عبارات، او خود خدا و نداست که **شدای**[2] نام دارد.[3] تلمود دربارهٔ مططرون می‌گوید: «نام او شبیه نام استاد است»،[4] و واژهٔ عبری معادل «استاد» به معنای «معلم» نیز است. ابوالعافیه، این بیان را برای رابطهٔ میان اهل مکاشفه با استاد معنوی خود، گورو، به‌کار می‌برد. اهمیت آن در این واقعیت نهفته است که انسان در حالت جذبه از رابطهٔ ذاتی و درونی‌اش با خدا آگاه می‌شود. گرچه در ظاهر با استادش روبه‌رو می‌شود، ولی باز وی تقریباً شبیه اوست. به عبارت دیگر، حالت جذبه چیزی شبیه استحالهٔ عرفانی فرد را نشان می‌دهد. این تجربهٔ یکی دانستن فرد با پیر و مرشد خود، و به‌طور غیرمستقیم با خدا، به دفعات توسط ابوالعافیه ذکر می‌شود، ولی در هیچ‌جا او با صراحت محض و کامل دربارهٔ آن مطلبی نمی‌نویسد.[5] مثلاً، فقرهٔ زیر، از اثر منتشرنشدهٔ وی به نام **شناخت مسیح موعود و معنای منجی**[6] گرفته شده است.[7]

---

1. *Guru*

2. *Shaddai*

۳. سِفِر هاعِدوت (کتاب شهادت‌ها)، (Ms. Munich 285 f.39b)

ابوالعافیه مکاشفه خود یعنی ندای الاهی را نقل می‌کند که با او سخن می‌گوید، و تفسیر خود را ارائه می‌کند: ***«برخیز و رأسِ مسح‌شده‌ام را برپا کن»: او حیات نفس‌ها است، «چون پادشاه مَسحش کن»: از قدرت تمام اسم‌ها، «زیرا که من او را مسح کرده‌ام برای پادشاهی بر اسرائیل و تمام جماعات اسرائیل»... «و نام او را به نام خودم شَدّای خواندم»: که اسرار آن شَدّایِ جسمانی است [SIC!] که هر نیت متمرکزی می‌فهمد، و چنین است گفتهٔ او «و او من هستم و من او هستم» و افشای این موضوع به‌طور مشروح بیش از این ناممکن است که شر آن نام «جسمانی» همان نام «ماشیح» (مسیح) است.***

4. Sanhedrin, 38a:

«نامش همانند نام استادش (اربابش) است». کلمات **مِطَطْرون** و **شَدّای** همان **ارزش عددی** ۳۱۴ را دارند.

۵. بنگرید به کتاب دست‌نوشته‌هایی دربارهٔ قبالا، ص۲۵؛ کتاب نشانه، ص ۷۰ـ۷۱.

6. *The Knowledge of The Messiah and The Meaning of The Redeemer.*

شناخت مسیح و معنای منجی.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

«این علم (ترکیب عرفانی حروف) ابزاری است که نسبت به هر قاعدهٔ معرفتی انسان را به نبوت نزدیک‌تر می‌سازد. انسانی که معرفت خویش نسبت به اصول حقیقت را از کتب به دست می‌آورد **حاخام** یا عالم نامیده می‌شود. اگر او این معرفت را از قبالا یا به بیان دیگر از کسی که خود آن را از شهود اسمای الاهی یا از عارف قبالای دیگری به دست آورده است، به دست آورد، در این صورت او موین[1] نامیده می‌شود، یعنی کسی که صاحب مکاشفه و بصیرت است. اما، اگر معرفت بر قلب او الهام شود، یعنی از تدبر و تعمق در حق و حقیقت حاصل شده باشد، در این هنگام او **دَعتان**،[2] یا عارف نامیده می‌شود. کسی که معرفت وی حاصل تلفیق تمامِ این سه معرفت یعنی هم فضل عالمانه هم بصیرتی از عارف قبالای واقعی و هم حکمتی که حاصل از تعمق در همهٔ اشیا است، می‌باشد، در واقع، نمی‌خواهم بگویم که او شایسته نام نبی است، به‌خصوص اگر او هنوز عقل محض را تجربه نکرده یا اگر (در حالت جذبه) به این مقام رسیده هنوز کسی آن را درنیافته است که شایستهٔ چنین نامی باشد. اما اگر او ارتباط با خدا را تجربه کرده و ماهیت آن را درک کرده باشد، به نظر من و هر انسان کاملی درست و شایسته است که او «استاد» نامیده شود، زیرا نام او شبیه نام آفریدگار اوست، چه این اسم نام یکی یا چند تا یا تمام اسمای او باشد. زیرا او اکنون به هیچ‌وجه جدا از آفریدگار خود نیست، و بنگر که او عین آفریدگار خویش است، و آفریدگار عین اوست؛ زیرا وی به شدت مرید او گشته که به هیچ‌وجه نمی‌تواند از او جدا شود، چراکه وی عین اوست «مقام هو هوست، قاعدهٔ مشهوری از وحدت متعالی وجود نزد مسلمانان است» که در اینجا اصطلاح **دوقوت** به کار می‌رود. همان‌گونه که

---

۷. شناخت مسیح و حکمت منجی (Ms. Munich 285 f.26b)

1. *Mevin* 2. *Daatan*

https://t.me/ketabhayemontakhabe

آفریدگار از هر کثرتی مبری است و در عین حال **سِخِل** (علم)،[۱] **مَسکیل** (عالم)،[۲] و **موسکال** (معلوم)[۳] یعنی **علم**، **عالم** و **معلوم** نامیده می‌شود، به همین صورت که در آفریدگار هر سه یکی است انسان اعلی‌مرتبه، استاد اسم اعظم و **عقلی**[۴] که عالم بالفعل است هر سه با فرد یکی هستند؛ لذا او شبیه آفریدگارش **معلوم** نیز نامیده می‌شود؛ و هیچ تفاوتی میان او و آفریدگارش وجود ندارد جز اینکه آفریدگار مرتبهٔ عالی را بالذات و مستقلاً داراست و وابسته به موجود دیگری نیست، در حالی که انسان اعلی‌مرتبه به واسطهٔ موجود دیگری به این مقام و مرتبهٔ متعالی رسیده است».

انسان و تورات در این مقام متعالی یکی می‌شوند. ابوالعافیه خیلی ماهرانه این مطلب را به هنگام نقل عبارت قدیمی **سخنان پدران**[۵] دربارهٔ تورات یعنی عبارت «بارها و بارها آن را مرور کن زیرا هر چیزی در آن است» با عبارت «زیرا آن بالکل در توست و تو کاملاً در آنی»[۶] تکمیل می‌کند.

همان‌طور که دیدیم، اهل مکاشفه تقریباً خود را با آفریدگار یکی می‌داند؛ اما یکی شدن مطلق نه به دست می‌آید و نه مدّ نظر است. در عین حال، در اینجا یکی از کامل‌ترین تفسیرها دربارهٔ معنای «تجربهٔ عرفانی جذبه‌ای» از یهودیت حاخامی در دست داریم. لذا، با توجه به بررسی و تحقیقی که کرده‌ام، به‌رغم این واقعیت که تقریباً تمام عارفان قبالا در هر چیزی غیر از این نظریهٔ خارق‌العادهٔ اتحاد جذبه‌آمیز ابوالعافیه، پیرو وی شده‌اند. بگذارید برای نمونه رسالهٔ کوچکی به نام **سولام ها عَلیا**[۷] «نردبان عروج»، یعنی عروج به سوی خدا که در فلسطین توسط عارف قبالای

---

1. *Sekhel*
2. *Maskil*
3. *Muskal*
4. *intellect*
5. *sayings of the fathers*
6. کلید سفیرا ها، (Ms. Ambrosianu 53 f, 164b): «*آن را بجو و بررسی کن که همه‌چیز در آن است و همهٔ آن در توست و همهٔ تو در آن*».
7. *Sullam Ha-Aliyah*

https://t.me/ketabhayemontakhabe

زاهدی به اسم حاخام یهودا البوطینی[1] یکی از تبعیدیان اسپانیا نوشته شده است را بررسی کنیم. این رساله گزارش مختصری از نظریهٔ ابوالعافیه دارد؛ فصل دهم آن با عنوان **دوقوت** یا «راه خلوت‌گزینی و مقدمات وصل» که زمانی توفیق انتشار آن را یافتم، نظریهٔ جذبه را توصیف می‌کند.[2] اما در هیچ‌جا هیچ اشاره‌ای به نتایج اصلی روش‌های ابوالعافیه و تصاویری که او به‌کار می‌برد، نمی‌کند، ولی شرح و توصیف آن از جهات دیگر به اندازه کافی جالب و قابل توجه است.

پیروان مکتب قبالای مکاشفه‌ای براساس اصطلاحی دیگر و حتی عجیب‌تر معنای جذبه را تعریف می‌کنند که به خاطر تغییر غیرمنتظره‌ای که این تعریف به خود می‌گیرد، شایستهٔ توجهی خاص از سوی روان‌شناسان است. براساس این تعریف، انسان در جذبهٔ مکاشفه‌ای با نفس خود مواجه می‌شود و او را مورد خطاب قرار می‌دهد. این تجربهٔ اسرارآمیز عالی‌تر از مکاشفهٔ نور ارزیابی می‌شد، که معمولاً با جذبه همراه است.[3] میدارش دربارهٔ اظهارات انسان‌انگارانهٔ انبیا می‌گوید: قدرت و توان انبیا عظیم باد که صورت را به آنی تشبیه می‌کنند که ایجادکنندهٔ صورت است،[4] و انسان را با خدا مقایسه می‌کنند. اما برخی از عرفای قبالای مکتب ابوالعافیه، تفسیر متفاوتی از این بیانات دارند. صورتی که با خالقش، یعنی با وجود ذات الاهی، مقایسه می‌شود همان نفس مقدس و مطهر انسان است که در خلال مکاشفه از وی جدا می‌شود. قطعهٔ عالی زیر در مجموعهٔ روایات قبالایی حفظ شده است:[5] «بدان که

---

1. Rabbi Jehuda Albotaini

۲. بنگرید به: کیتوِه یاد بِقبالا (دست‌نوشته‌ها در قبالا)، ص۲۲۵ـ۲۳۰.

3. Cf. My Articla, Einc Kabbalistische, Deutung der Prophetie als Selbstbegeynug, in *MGWJ*, vol.74 (1930), p.285-290.   4. Gen. *Rabba*, ed. Theodor, p.256.

۵. مقایسه کنید با متن کامل آن در مقالهٔ منقول در یادداشت ۷۹.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

راز حقیقی مکاشفه برای اهل مکاشفه در این است که او ناگهان شبح نفس خود را می‌بیند که در برابر او ایستاده و او خویشتن خود را فراموش می‌کند و نفس وی از او جدا می‌شود و او شبح نفس خود را در پیش خود می‌بیند که با او سخن می‌گوید و آینده را پیش‌بینی می‌کند، و اساتید ما در باب این راز گفته‌اند: توان و قدرت انبیا عظیم باد که صورت را به آنی تشبیه می‌کنند که ایجادکنندهٔ صورت است. حاخام ابراهیم ابن‌عذرا می‌گوید: «در مکاشفه کسی که می‌شنود انسان است و کسی که سخن می‌گوید انسان است».[۱] ...و فرزانهٔ دیگری می‌نویسد: «با یقین کامل می‌دانم و می‌فهمم که من نه یک نبی و نه فرزند یک نبی، زیرا روح‌القدس در من نیست و توانایی شنیدن «ندای الاهی» را ندارم؛ چراکه شایستگی و لیاقت هیچ‌کدام از اینها را نیافته‌ام و پیراهن خود را درنیاوردم و پاهایم را نیز نشستم، با وجود این، آسمان و زمین را گواه می‌گیرم که من یک روز نشستم و یک راز قبالایی را نوشتم؛ ناگهان شبح نفس خود را دیدم که در برابر من ایستاده و نفس من از من جدا شده و مجبور شدم که از نوشتن باز ایستم!». این ویژگی اسرارآمیز مکاشفه که بیان می‌کند در آن حالت فرد با نفس خود روبه‌رو می‌شود شبیه تفسیری عرفانی این فرمان قدیمی افلاطونی است که: «خود را بشناس»، یعنی «نفس خود را نظاره کن».

حالت جذبه آن‌طور که ابوالعافیه به توصیف آن پرداخته، علی‌الظاهر بیشتر بر اساس تجربهٔ شخصی وی، چیزی شبیه رهایی و نجات موعود را به دنبال دارد. انسان پاک‌سرشت نه‌تنها احساس می‌کند که با آتش آسمانی سرخ‌فام شده، بلکه گویی با روغن مقدس و معجزه‌آسا تدهین یافته است. چنان که ابوالعافیه با به‌کار بردن جناس لفظی و با توجه به معنای دو پهلوی واژهٔ عبری **ماشیح**[۲]

---

۱. این عبارت در تفسیر ابن‌عزرا بر (کتاب دانیال ۱۰: ۲۱) یافت می‌شود.

2. *Mashiah*

https://t.me/ketabhayemontakhabe

می‌گوید: خود وی مسیح خدا است.[1] حداقل در مدت کوتاهی که در حالت جذبه به سر می‌برد، اصطلاحاً وی مسیح موعود است.

۷

ابوالعافیه برخلاف عرفای قبالای معاصر خود که نظریهٔ خویش در باب درک صفات الاهی را «طریق **سفیراها**»[2] می‌نامند، روش خود را «طریق اسماء»[3] می‌نامد.[4] تنها این دو راه با هم یعنی طریق **سفیراها** یا «طریق حاخامی» و طریق اسماء یا طریق قبالای «مکاشفه‌ای» کل آیین قبالا را به وجود می‌آورند. نوآموز قبالا باید با تأمل و تعمق در باب ده سفیرات آغاز کند.[5] در واقع در خلال مراقبه این اسماء که به عنوان صفات یا حتی نمادهای خداوندند، موضوع تخیل تحریک و تند و تیز شده می‌شوند و متعلَق و خارجی شناسایی و معرفت نیستند، تا صرفاً با نام آنها معرفتی کسب شود.[6] زیرا، بر طبق نظر ابوالعافیه، در سفیراها «باطن عقل فعال» کشف می‌شود، یعنی آن قدرت کیهانی که از نظر عارف با جلال و شکوه **شخینا** یکی است.[7] تنها از اینجاست که مبتدی به یادگیری بیست و دو حرف می‌پردازد، که مرحلهٔ ژرف‌تری از نفوذ و کشف باطن عقل فعال را نشان می‌دهد.

---

۱. در باب احساس جذبه در هنگام تدهین مقایسه کنید با نقل‌قول ابوالعافیه در *سِفِر شَعَرَ هَحِشِق* (کتاب دروازه‌های شوق)، (ed. Halberstadt, 31a)؛ دست‌نوشته‌ها در قبالا، ص۲۲۸؛ در باب **خزائن حکمت قبالا** مقایسه کنید با قطعهٔ منقول در یادداشت ۷۲.

2. The path of the *Sefiroth* 3. the path of the names

۴. اصطلاح **طریق اسماء** و **طریق سفیراها** غالباً خیلی زیاد به‌کار می‌روند. مقایسه کنید با خزاین حکمت قبالا، ص۱۵ و ۱۷.

۵. گَن ناعون (باغ قفل‌شده) (Ms. Munich, 58 f.322b).

۶. مقایسه کنید با عبارت منقول در یادداشت ۳۸.

۷. این سفیراها در قطعه‌ای از کتاب گَن ناعون (باغ قفل‌شده) عبارتند از: «***اعماق عقل فعال بدان می‌رسد***» (به یادداشت ۸۵ توجه کنید). در کتاب ***عقل فعال***، «***سفیراها شکوهِ (نور) شِخینایند***» (Ms. Jerusalem 80 540 f.13b).

https://t.me/ketabhayemontakhabe

چنان که دیدیم، عرفای قدیم یهود آنچه را وی «طریق اسماء» می‌نامد اصطلاح دیگری به‌کار برده‌اند، یعنی مَعَسِه مرکاوا،[۱] که از نظر لغوی به معنای «عمل ارابه» است، به دلیل ارابهٔ آسمانی که گمان می‌شد تخت خدای خالق را حمل می‌کند. به خاطر علاقهٔ شدید ابوالعافیه در استفاده از جناس لفظی، نظریهٔ جدید خود را با نام معسه مرکاوای واقعی معرفی می‌کند اصطلاحی که می‌توان آن را به معنای «ترکیب حروف» نیز به‌کار برد. نظریهٔ ترکیب حروف و اسمای خدا همان مکاشفهٔ حقیقی مرکاوا است.[۲] واقعیت این است که هر جا او مراحل هفت‌گانهٔ شناخت تورات، یعنی از یافتن معنای لغوی کلمه تا مرحلهٔ نبوت، را توصیف می‌کند، میان مرحلهٔ ششم یعنی قبالای مکاشفه‌ای و قدس‌الاقداس،[۳] که صرفاً مرحلهٔ مقدماتی است، فرق می‌گذارد. حقیقت و کنه این مرحلهٔ پایانی که در آن «زبان به عقل فعال متصل است» را نباید آشکار ساخت حتی اگر بتوان آن را در قالب کلمات بیان کرد.[۴] اما چنان که دیدیم، خود ابوالعافیه، علی‌رغم این عهد و سوگند جدی، گوشه‌ای از این حجاب را بالا زده است.

تنها چیزی که باقی می‌ماند این است که ابوالعافیه به هیچ‌وجه معرفت فلسفی را تحقیر نمی‌کند. در واقع، حتی در جایی می‌گوید که فلسفه و قبالا هر دو وجود خود را مدیون عقل فعال‌اند، با این تفاوت که قبالا تجلی عمیق‌تری از روح را بیان می‌کند و در قلمرویی ژرف‌تر و روحانی‌تر کاوش می‌کند.[۵] اما در عین حال، او یقیناً بر این عقیده است که برخی از مسائل فلسفی بی‌معنا هستند، مگر اینکه برای هدایت ذهن گمراه به‌کار آیند. نظر

---

1. *Maaseh Merkabah*
2. *Philosophie und Kabbala*, p.11.
3. holy of holies
4. Ibid, p.4.

۵. بنگرید به: سفر میفتَح رعیُون (کتاب کلید اندیشه)، (Ms. *Parms Derossi*, 141, f.19a).
«قبالا منکر یافته‌های حکمت نیست؛ زیرا فرقی میان حکمت و قبالا نیست، الّا اینکه قبالا به اعماق بیشتر معرفت عقل نفوذ می‌کند، لذا قبالا معرفت دقیق‌تری ارائه می‌دهد».

https://t.me/ketabhayemontakhabe

او در باب بحث و منازعه دربارهٔ قِدم[۱] یا حدوث[۲] عالم جالب توجه است، موضوعی که یکی از اصلی‌ترین مسائل فلسفهٔ یهود در مبارزهٔ علیه ارسطوگرایی محض بود. ابوالعافیه با اشاره به این واقعیت که تورات برای هیچ‌یک از این دو نظر دلیلی مطرح نمی‌کند، بر اساس دیدگاه مکتب قبالای مکاشفه‌ای، که خود عالی‌ترین دستاورد تورات است، توضیح می‌دهد که کلّ این مبحث حدوث و قدم بی‌معناست. «به‌طور کلی، اهل مکاشفه، فقط از تورات چیزی می‌خواهند که آنها را در رسیدن به مرحلهٔ مکاشفه یاری رساند، لذا، جهان قدیم باشد یا حادث برای او هیچ معنایی ندارد، زیرا قدیم بودن جهان نه می‌تواند رسیدن به کمال برتر را تسریع کند و نه می‌تواند مانع آن شود. و همین مطلب دربارهٔ فرضیهٔ حدوث عالَم نیز صادق است».[۳] چیزی از لحاظ دینی دارای ارزش است که به تکامل انسان کمک کند، که عالی‌ترین چیز «طریق اسماء» است. اگرچه خود ابوالعافیه منکر قِدَم عالم است،[۴] ولی کل این مبحث بی‌فایده را کنار گذاشته و تمایل دارد که دیدگاهی کاملاً عمل‌گرایانه برگزینند.

به‌طور خلاصه، می‌توان ابوالعافیه را، بیش از هر چیز دیگری، عارف قبالای کاملاً عمل‌گرا نامید. واقعیت این است که در اصطلاح قبالایی «عرفان قبالای عمل‌گرا» معنایی کاملاً متفاوت دارد. این اصطلاح صرفاً به معنای سحر و جادو است، گرچه با روشی انجام می‌گیرد که دین آن را منع نمی‌کند، و برخلاف جادوی سیاه می‌باشد که از توانایی‌های شیطانی استفاده می‌کند و به کاوش در قلمروهای شیطانی می‌پردازد. اما در عین

---

1. eternity
2. non-eternity
3. the same Ms. f.12bff.
۴. او به دلیل دفاع از قدم عالم، آنگونه که خود او در باغ قفل شده، (Ms. Munich, 58 f, 327b) نقل می‌کند، مورد انتقاد قرارگرفته بود. در جایی دیگر او راه‌حل خود را برای این مسئله پیشنهاد می‌کند.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

حال، واقعیت این است که این شکل مقدس سحر و جادو، که از قدرت عظیم اسمای امداد می‌طلبد، خیلی از روش ابوالعافیه به دور نیست؛ اگر منابعی که وی مؤلفه‌های نظریه‌اش را از آنها می‌گیرد، با دقت بیشتری مورد بررسی قرار گیرد آنگاه به‌درستی روشن خواهد شد که تمام آنها، خواه یهودی و خواه غیریهودی، با سنت‌ها و نظام‌های جادویی رابطه‌ای نزدیک دارند، وظیفه‌ای که مجال آن در این سخنرانی وجود ندارد. این مطلب هم در مورد اندیشه‌های حسیدهای آلمانی قرون وسطا صادق است، که ظاهراً تأثیری عمیق بر او داشته‌اند،[۱] و هم در مورد سنت یوگا، که به شیوه‌های غیر مستقیم از طریق برخی از عرفای مسلمان که ابوالعافیه احتمالاً در خلال مسافرت‌های خود به شرق با آن سنت آشنا شده است و بر او تأثیر گذاشته، نیز صادق است. اما این مطلب نیز درست است که خود ابوالعافیه قاطعانه سحر و جادو را رد کرده است و هرگونه تلاشی برای استفاده از نظریهٔ اسمای مقدس به منظور سحر و جادو را از پیش محکوم کرده است. وی در مباحث فراوانی سحر و جادو را به عنوان تحریف و جعل عرفان واقعی نکوهش می‌کند؛[۲] وی سحر و جادویی که برخاسته از روح خود انسان باشد را می‌پذیرد؛ و گمان می‌کنم «سحر و جادوی برخاسته از باطن» بهترین نام کلی است که فرد می‌تواند بر نظریهٔ او بگذارد؛ ولی آن سحر و جادویی که هدفش به دست آوردن امور محسوس خارجی است، حتی اگر با روش باطنی، مجاز و حتی مقدس انجام شده باشد را رد می‌کند. به نظر ابوالعافیه، چنین جادویی امکان‌پذیر است ولی مجری آن منفور است.[۳] ابوالعافیه پیش از این در اولین اثر

---

1. Cf. Jellinek, *Auswahl Kabbalistischer Mystik*, German Part, p.20; Steinschneider in Hebr. Bibliographie, vol.XIV, p.8 and p.VII (Corrections).

2. Cf. *Philosophie und Kabbala*, p.22. 43-44.

۳. دست‌نوشته‌ها در قبالا، ص ۳۰ و سخنان شاگرد او که در ص ۱۵۰ نقل شده است.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

مشهورش اظهار داشت که احضار شیاطین گرچه بر تخیل فریبنده مبتنی است، ولی فقط برای جلب توجه و خشیت تودهٔ عوام از دین، بسیار خوب است.[1] در جایی دیگر نسبت به استفاده از «سفر پیدایش» برای آفریدن گوسالهٔ چاق برای خود (طبق حکایات تلمود) هشدار می‌دهد. وی با صراحت می‌گوید: کسانی که به دنبال این عمل هستند، خودشان گوساله‌اند.[2]

ابوالعافیه با عزمی راسخ طریقی را برگزید که رو به سوی باطن داشت، و گمان می‌کنم بتوان گفت: او بهتر از هر یهودی آن طریق را شناخته است. اما این طریق تا مرز مشترک میان عرفان و جادو امتداد دارد، و به‌رغم تمام اختلاف سازش‌ناپذیری که ظاهراً میان این دو وجود دارد، ولی رابطهٔ آنها بسیار عمیق‌تر از آن چیزی است که گمان می‌شود. در برخی چیزها عقیدهٔ عارف با باور جادوگر به‌طور مسلّم یکسان می‌شود، جادویِ باطنی ابوالعافیه، که هم‌اینک مختصراً آن را شرح دادم، یکی از آنهاست. گرچه وی از این خطر گریخت که به‌طور تدریجی از تأمل مکاشفه‌ای در باب اسمای مقدس به ورطهٔ اعمال سحرآمیزی، که هدف آن اشیای بیرونی است سقوط کند، ولی بسیاری از پیروان وی به اشتباه افتادند و به این سو رفتند که از طریق باطن قدرتی به دست آورند تا جهان خارج را تغییر دهند. رؤیای داشتن قدرت جادویی برای تسلط بر طبیعت با واژگان صرف و هدفی تصنعی، در **گتو**[3] پیروان خیال‌پردازی را پیدا کرد و بسته به علایق نظری و عملی عرفان حقیقی ترکیبات متعددی به وجود آورد. به

---

۱. سِفر میفتَح رعیُون «کتاب کلید اندیشه»، (Ms. Vatic. 291 f.29a) در قطعه‌ای بسیار طولانی.

۲. سفر نِر اِلُوهیم (کتاب چراغ خداوند)، Ms. Munich, 10 f.172b «***مبادا خطای جستجوکنندگان سفر یصیرا (رساله خلقت) به اندیشه‌ات وارد شود، که می‌خواهند گوسالهٔ پروار بیافرینند، که آرزومندان این عمل، خود گوساله‌اند***» (Cf. Sandhedrin, 65b).

3. *Ghetto*

https://t.me/ketabhayemontakhabe

لحاظ تاریخی، همواره قبالا تقریباً نوعی تلفیق عرفان و جادو معرفی شده است. نسل‌های بعد، نظریهٔ ابوالعافیه دربارهٔ ترکیب **حُخْمَت هَصِروف**[۱] را به عنوان آموزه‌ای کلیدی نه تنها برای اسرار الوهیت بلکه، برای اعمال نیروهای سحرآمیز تلقی گردید.

در ادبیات قرون چهاردهم تا شانزدهم آمیزه‌ای از عرفان قبالای جذبه‌ای در باب ترکیب **حُخْمَت هَصِروف**، را می‌یابیم. لذا برای نمونه، حتی رساله‌ای از ابن‌میمون نیز با این ویژگی همراه است که جادوگر واقعی همان انسان صاحب کرامات و معجزات می‌باشد.[۲] و بر این اساس، دستورالعمل‌هایی در خصوص تأمل بر انواع صورت‌های مصوت محتمل کلمهٔ چهار حرفی [ی ه و ه] در کتاب بسیار دشوار بریت منوحا[۳] یا «نظام آرامش» مطرح می‌شود، که تقریباً تنها کتاب از میان این کتاب‌ها بود که منتشر شد.[۴] این دستورالعمل‌ها در خصوص مراقبه و تأمل، به توصیف انواری می‌پردازد که چون برق در نفس مؤمن ظاهر می‌شوند، ولی با این حال بیشتر به شرح و بسط کاربرد سحرآمیز اسمای خدا به‌طور گسترده می‌پردازد. با وجود این، در دو اثر بزرگ یوسف ابن‌سیاح عارف قبالای اهل اورشلیم،[5] که حدود سال ۱۵۴۰ تألیف شد و نسخهٔ خطی آن را در اختیار داریم، هر دو جنبهٔ این یوگای یهودی به صورت یک نظام خاص نقل شده بر آن تأکید می‌شود: در تأمل و مراقبه سعی می‌شود تا لایه‌های

---

1. *Hokhmath Ha-Tseruf*

۲. رسالهٔ طومار اسرار که در کتاب تحفهٔ مدفون، اثر Edelmann (1856), f.42-45 چاپ شد. مقایسه کنید با ملاحظات من دربارهٔ آن در (Tarbiz, vol.VI, No.3, p.94).

3. *Berith Menuhah*

۴. بریت منوحا (پیمان آرامش) که نخست در سال ۱۶۴۸ در آمستردام منتشر شد. در دست‌نوشت‌های قبالا هنوز تعداد زیادی از آثاری از این نوع از جمله برخی آثار نسبتاً جالب در نسخه‌های بسیار ارزشمند ساسون ۲۹۰ وجود دارد.

5. The Josef Ibn Sayah of Jerusalem

https://t.me/ketabhayemontakhabe

عمیق‌تر نفس و بیشتر انوار سرّی آن و کاربرد جادویی قوای نفس را که بر اساس تأمل باطنی آشکار گشته است مکشوف سازد.[۱]

سرانجام، احتمالاً یادآوری این نکته جالب باشد که در آثار برخی از عرفای قبالا، اسم اعظم خداوند که عالی‌ترین موضوع تأمل و مراقبه است، در آخرین لحظهٔ حیات برای شهیدان ظاهر می‌شود. در کلام جذاب و بانفوذ عارف بزرگ ابراهیم ابن‌الیعازرهلوی اهل اورشلیم[۲] (وفات حدود سال ۱۵۳۰) توصیه‌ای خطاب به کسانی می‌یابیم که شهادت نصیب آنان می‌شود. او به آنها توصیه می‌کند که در آخرین لحظهٔ ابتلا به‌سختی بر روی اسم اعظم خداوند متمرکز شوند، حروف نورانی آن را با چشمان خود نظاره کنند و تمام توجه خود را بر آن متمرکز کنند. هرکه چنین کند، شعله‌های سوزان یا شکنجه و عذاب‌هایی را که در معرض آن است، احساس نخواهد کرد. «گرچه این امر در نظر عقل بشری شاید نامحتمل به نظر برسد، ولی حقیقتی است که شهیدان مقدس آن را تجربه کرده‌اند».[۳]

۸

از قدرت نفوذ و تأثیر جالب توجه این اندیشه‌ها و اعمال شواهد بسیار گرانبهایی در اختیار داریم. در سال ۱۲۹۵ میلادی، یکی از شاگردان گمنام ابوالعافیه ظاهراً در فلسطین کتابی نوشت، که در آن اندیشه‌های بنیادیِ جنبش قبالای مکاشفه‌ای را مطرح کرده است.[۴] او ضمن بحث دربارهٔ سه

---

۱. این دو کتاب عبارتند از: اِوِن هشوهم «سنگ مرمر»، (Ms. Jerosalem, 80 416)
(مقایسه کنید با دست‌نوشته‌ها در قبالا، p.89-91) و سفر شِرِیت یُوسِف «نسل یوسف»،
Ms. Vienna, *Library of the Jewish Community*, 260 (Schwarz, p.203-204).

2. Abraham ben Eliezer Halevi of Jerusalem

۳. مقایسه کنید با متن چاپ شده در (*Kirjath Sepher*, vol.VII (1930\1931), p.153).

۴. بنگرید به دست‌نوشته‌ها در قبالا، p.34; (*Kirjath Sepher*, vol.1, p.127-139).

https://t.me/ketabhayemontakhabe

طریق «گستردهٔ»[1] عبور روح از مادیت اشیا به سوی درک روحانیت محض اشیا، گزارشی از زندگی‌نامهٔ شخصی خود را نیز آورده است. در آنجا، او به‌طور بسیار دقیق و بدون هیچ تردیدی پیشرفت احوال فردی خود و نیز تجارب همراهی خود با ابوالعافیه و عرفای قبالای بعدی را شرح می‌دهد. او نامی از ابوالعافیه نمی‌برد، اما براساس توصیف و شباهت آرایی که برمی‌شمرد، تردیدی نیست که به ابوالعافیه اشاره می‌کند. این کتاب شِعِر تصدق، «ابواب العدل»[2] نام دارد. چهار نسخهٔ خطی آن موجود است. اما تنها در دو نسخه زندگی‌نامهٔ شخصی او گزارش می‌شود، که همان‌طور که قبلاً ذکر شد، بدیهی است که قربانی آن خودسانسوری عرفای قبالا شده است که مخالف بیان اعترافات بسیار محرمانه و شخصی در باب تجارب عرفانی‌اند؛ لذا در مقابل این گروه نویسندهٔ کتاب لازم می‌بیند که به خاطر اعترافات صریح شخصی عذرخواهی کند.

به نظر من، اگر بخش‌های اصلی این گزارش که به اعتقاد من اهمیت روان‌شناختی فوق‌العاده‌ای دارد، ارائه شود، می‌تواند توضیح خوبی برای گفته‌های من باشد.[3]

«من، فلان بن فلان، یکی از حقیرترین عباد زوایای قلب خود را برای راه‌های فیض الاهی بررسی کردم تا انبساط روحی حاصل کنم، و سه شیوهٔ پیشرفت به سوی معنویت و تزکیهٔ روح یافته‌ام: راه عامیانه، راه فلسفی و راه قبالایی. آن‌گونه که تعلیم دیده‌ام راه عامیانه، راهی است که زهاد مسلمان به آن عمل می‌کنند. آنها از هر ابزاری استفاده می‌کنند تا تمام

---

1. expansion

2. *Shoare Tsedek* (Gates of Justice)

3. Ms. Jerusalem and Columbia University [illegible] X, 893-sh43.

چندین صفحه از این سرگذشت‌نامه [illegible] گمشده و در نسخه‌های بعدی موجود نیستند. دو نسخهٔ دست‌نویس دیگر عبارتند از: (Leiden (Warner, 24, 2 و (Gaster, 54 اکنون در موزهٔ بریتانیا).

https://t.me/ketabhayemontakhabe

«صور محسوس» و هر تصویری از جهان طبیعی را از نفوس خود دور نگاه دارند. از این‌رو می‌گویند: هرگاه صورتی معنوی، یعنی تصویری از عالم روحانی به نفس آنها وارد شود، آن تصویر در قوهٔ خیال تنها باقی مانده و این قوهٔ خیالشان به چنان شأنی می‌رسد که می‌توانند از قبل آنچه را برای ما اتفاق می‌افتد، پیش‌بینی کنند. با توجه به تحقیقی که انجام دادم، فهمیدم نام الله را همان‌طور که ورد زبان اسماعیل بوده است، می‌خوانند.[1] با تحقیق بیشتر دریافتم که هرگاه این حروف را بر زبان جاری می‌سازند، فکر خویش را کاملاً از هر «صورت محسوسی» دور می‌سازند، و همان حروف «الله» و قوای گوناگون آن برایشان اثر می‌گذارد. آنها به حالت خلسه فرو می‌روند بی‌آنکه کیفیت آن حالت را درک کنند، زیرا که هیچ قبالایی به سوی آنها فرستاده نشده است. آنها این حالت رفع تمام صور و تصاویر طبیعی از نفس را **امحاء** می‌نامند.[2]

«راه دوم طریق فلسفی است، و نوآموز برای احیای این طریق در درون نفس خود و به سبب لذت و حلاوتی زایدالوصفی که برای عقل انسان دارد، و نیز کمال و مطلوبیتی که آن را عقل می‌فهمد و خواستار آن است، مشکلات بسیاری را تجربه می‌کند. این راه چند مرحله دارد: نخست، نوآموز مفهومی از برخی علوم، مثلاً ریاضی، در ذهن خود ترسیم می‌کند و سپس به مدد تحلیل و تمثیل آنها به علمی طبیعی می‌پردازد و سپس به سراغ الاهیات می‌رود. به خاطر حلاوت و شیرینی آن تصوراتی که هنگام

---

۱. من متن اصلی را در *Kirjath Sepher I* (1924), p.130-138 چاپ کرده‌ام. در برخی جاها، ترجمهٔ من به‌خصوص در بخش آخر از ضبط خیلی بهتر نسخه لیدن پیروی می‌کند.

۲. عبری آن به معنای «***مِحیقا (پاک کردن ـ امحا)***» است. این در واقع اصطلاح صوفیانهٔ «**محو**» است. خود ابوالعافیه هنگامی که دربارهٔ اسم اعظم می‌گوید که «***چنان حک‌شدنی که در آن امحاء راه ندارد***» به این مفهوم اشاره می‌کند. نوعی بازی با کلمات در باب قول معروف تلمودی «***اسامی‌ای که محو نمی‌شوند***». مقایسه کنید با سرّ نبوت او (پس از سِفِر هاأوت (کتاب نشانه)، ص ۸۶).

https://t.me/ketabhayemontakhabe

پیشرفت در این مطالعات، نصیب او می‌شود. لذا حول این محور و مرکز درونی خود دور می‌زند. شیرینی این تجربه آن‌قدر او را شادمان می‌کند که او هیچ درب و دروازه‌ای نمی‌شناسد که بتوانند او را از تصوراتی که قبلاً در او تثبیت شده‌اند، فراتر برد. در بهترین حالت، شاید با زیر و رو کردن افکار خود بتواند خویش را مشغول آنها کند و لذتی برد، در همان حال برای آنکه کسی فکرش را آشفته نکند، به گوشهٔ عزلت می‌رود، تا فکرش اندکی از تفکر فلسفی محض فراتر رفته و همچون چرخش شمشیر درخشان به هر سو به سیر عقلانی پردازد. علت واقعی همهٔ اینها را نیز باید در تأمل او دربارهٔ حروف جست‌وجو کرد که از طریق این واسطه‌ها، به امور و اشیا پی می‌برد. موضوعی که سیطرهٔ خود را بر منطق عقل بشری تحمیل می‌کند، و غلبه و قدرتش در تمام علوم برای وی بزرگ به نظر می‌رسد، و می‌بیند که این امر (یعنی شناخت آنها بدین صورت) برای وی طبیعی به نظر می‌رسد. او اظهار می‌دارد که اشیای خاصی از طریق مکاشفه بر او آشکار می‌شود، گرچه علت واقعی آن را نمی‌فهمد، و گمان می‌کند که این امر صرفاً به خاطر شکوفایی عقل بشری‌اش اتفاق افتاده است... . اما به‌درستی این حروف که از طریق تفکر و تخیل درک شده‌اند با جابه‌جایی‌شان وی را تحت تأثیر قرار داده و فکر او را بر موضوعات دشوار متمرکز می‌کنند، ولو وی از این امر آگاه نباشد.

«اما اگر از من این سؤال دشوار را بپرسی: «چرا ما امروزه حروف را بر زبان جاری می‌سازیم و آنها را جابه‌جا می‌کنیم، و سعی می‌کنیم به مدد آنها تأثیری را ایجاد کنیم، اما هیچ اثری نمی‌بینیم؟» پاسخ آن، در طریق سوم معنویت و تزکیهٔ روح نهفته است که من به یاری خدا، **شدای**،[1] آن را تبیین می‌کنم. بندهٔ حقیر، فلان بن فلان، می‌خواهم آنچه را در این‌باره تجربه کردم، به شما بگویم».

---

1. *Shaddai*

https://t.me/ketabhayemontakhabe

«بدانید دوستان، که از ابتدا مایل بودم تورات را مطالعه کنم، اندکی از آن و مابقی کتاب مقدس را فراگرفتم. اما کسی را نیافتم که در مطالعهٔ تلمود مرا راهنمایی کند، البته نه به خاطرِ نداشتن معلّم، بلکه بیشتر از آن روی که به پاس محبت به پدر و مادرم، دوست داشتم در منزل باشم. اما سرانجام، خداوند به من نیرو بخشید تا به جست‌وجو و تحقیق در تورات بپردازم، به قصد تحقیق رحل وطن کردم، و چندین سال برای مطالعهٔ تلمود خارج از موطنم ماندم. شعلهٔ تورات همچنان در درون من برافروخته بود، بی‌آنکه به آن پی ببرم».

«وقتی به سرزمین آبا و اجدادی‌ام بازگشتم، خداوند مرا با فیلسوفی یهودی آشنا کرد، که بخشی از کتاب دلالة الحائرین ابن‌میمون را از او درس گرفتم و مایه شور و شوق من شد. من به آموختن اندکی علم منطق و اندکی علم طبیعی پرداختم که برای من بسیار لذت‌بخش بود، زیرا به قول معروف: «هر طبیعتی همجنس خویش را به سوی خود جذب می‌کند»، و خداگواه است: که اگر نیروی ایمانی که از طریق اندک مطالعهٔ تورات و تلمود قبلاً به دست آورده بودم، نبود هیچ انگیزه‌ای برای حفظ بسیاری از فرامین دینی نداشته بودم، گرچه آتش نیت خالص در دل من شعله‌ور بود. اما آنچه این استاد در طریق فلسفه (دربارهٔ معنای فرامین) به من تعلیم داد، مرا ارضا نکرد، تا اینکه خداوند مرا با انسانی پرهیزگار آشنا کرد، عارفی قبالایی که رئوس کلی قبالا را به من تعلیم داد. البته، با توجه به دانش اندک من نسبت به علم طبیعی، علم قبالا کامل به نظر می‌آمد، اما فهم آن برای من تقریباً غیر ممکن بود. از این‌رو استادم به من گفت: «فرزندم، چرا چیزی را که نیازموده‌ای منکر می‌شوی؟ بسی شایسته است که خود آن را بیازمایی. بعد اگر فهمیدی تو را اغنا نمی‌کند یا اگر به اندازهٔ کافی کامل نشده‌ای که اشتباه خود را بفهمی، پس می‌توانی منکر آن شوی». اما او، در

https://t.me/ketabhayemontakhabe

عوض آنکه مطالب را برای من دلپذیر و لذت‌بخش کند تا شاید عقل من آنها را پذیرفته و با اشتیاق در آنها تعمق کنم، اغلب عادت داشت که به شیوه‌ای طبیعی مرا مجبور سازد که هر آنچه را به من دستور می‌داد درک کنم. من برای رضایت خود این‌چنین استدلال می‌کردم: در اینجا تنها سود و منفعت است و هیچ زیانی در کار نیست. عاقبت معلوم خواهد شد؛ اگر در تمام اینها چیزی یافتم، که سود کامل برده‌ام؛ و اگر نیافتم، چیزی نداشته‌ام که از دست داده باشم. پس تسلیم شدم و او روش تغییر، جابه‌جایی و ترکیب حروف و عرفان اعداد و دیگر «روش‌های کتاب سفر یصیرا» را به من تعلیم داد. به مدت دو هفته، همهٔ راه و روش‌ها را به من نشان داد تا همهٔ صور در دل من حک شود، و حدود چهار ماه یا بیشتر این‌گونه مرا هدایت کرد بعد، به من دستور داد که همهٔ صور را از ذهن خود «محو کنم».

«او عادت داشت به من بگوید: «فرزندم، هدف این نیست که در برخی صور متناهی یا مفروض متوقف شوی، ولو آنکه به بالاترین مرتبه رسیده باشی. بلکه مقصد «طریق اسماء» است: هر اندازه کمتر قابل فهم باشند، مرتبهٔ آنها بالاتر است، تا درنهایت به توانایی دستیابی که دیگر در اختیار تو نیست، بلکه عقل و اندیشهٔ تو در کنترل آن است». پاسخ دادم: «اگر این‌گونه باشد (که باید تمام صور ذهنی و محسوس زدوده و محو شود)، پس چرا شما، آقا، کُتبی تألیف می‌کنید که در آن روش‌های دانشمندان طبیعی در خصوص آموزش اسمای مقدس آمده است؟»[1] او پاسخ داد: «برای اینکه تو و افرادی چون تو که از علاقه‌مندان فلسفه‌اند، عقل بشری خود را با ابزارهای طبیعی مشغول می‌کنند، تا شاید این مشغله درنهایت

---

۱. این توصیف تصویری روشن از محتوای واقعی بخش عظیم آثار ابوالعافیه را به دست می‌دهد.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

منجر به شناخت اسم اعظم شود». و او برای من کتبی تألیف کرد که به ترکیب حروف، اسماء و اعداد عرفانی، **گیمَطْریوت**،[1] می‌پردازد که هرگز نمی‌توان چیزی از آنها فهمید، زیرا آنها به نحوی نوشته نشده‌اند که کسی بتواند به راحتی آنها را بفهمد. او به من گفت: «این راه پاک و مستقیم اسماء است». و در واقع همه‌چیز به‌سختی برای عقل من قابل‌پذیرش بود. او گفت: «این حماقت من بود که آنها را به تو نشان دادم».

«خلاصه بعد از گذشت دو ماه اندیشه‌ام از هر چیزی مادی رها شده بود و نسبت به پدیده‌های عجیبی که در درون من اتفاق می‌افتاد، آگاه می‌شدم، برای خود به هنگام شب ممارست بر ترکیب حروف و تعمق با نگاه فلسفی به آنها، که اندکی با شیوهٔ فعلی بنده متفاوت بود، مقرر کردم؛ بی‌آنکه استادم چیزی بفهمد، سه شب به همین ترتیب ادامه دادم. شب سوم، پس از نیمه‌شب، در حالی که قلم در دست داشتم و کاغذ بر روی زانوانم بود، کمی چرت زدم. پس متوجه شدم که شمع در حال خاموش شدن است. بلند شدم که آن را درست کنم، چنان که اغلب برای شخص بیدار بسیار اتفاق می‌افتد. پس دیدم که هنوز نور می‌تابد. بسیار شگفت‌زده شدم، گویی پس از بررسی بیشتر، متوجه شدم که آن نور از خود من ساطع می‌شود. گفتم: «باور نمی‌کنم!». در تمامی خانه به هر طرفی قدم زدم و دیدم که نور باز همراه من است؛ خود را در جامه‌ای پوشاندم، دیدم که نور در همهٔ احوال با من است. گفتم: «این واقعاً نشانه‌ای بزرگ و پدیده‌ای جدید است که مشاهده کرده‌ام».

«صبح روز بعد آن را با استادم در میان گذاشتم و چند صفحه‌ای را که با ترکیبات حروف پر کرده بودم، برایش آوردم». او با تبریک به من گفت: «فرزندم، اگر خود را وقف ترکیب اسمای مقدس کنی، باز چیزهای

---

1. *Gematrioth*

https://t.me/ketabhayemontakhabe

بزرگ‌تری برای تو اتفاق می‌افتد. فرزندم، الآن تصدیق کن نمی‌توانی دست از ترکیب حروف برداری. نیمی را به این اختصاص ده و نیمی را به آن، یعنی نیمی از شب ترکیبات را انجام بده و نیم دیگر شب جابه‌جایی ترتیب حروف را». من حدود یک هفته با این روش تمرین کردم. در طی هفتهٔ دوم، توانایی مکاشفه آن‌قدر در من قوی شد که نمی‌توانستم نوشتن ترکیبات حروف را (که بی‌اختیار از قلم من جاری می‌گشت) کنترل کنم، طوری که اگر ده نفر حاضر بودند این همه ترکیبات را که در طی جریان عظیم حروف به سوی من می‌آمد بنویسند، نمی‌توانستند. در آن شبی که این توانایی به من اعطا شد، به‌ویژه هنگامی که این توانایی زیاد می‌شد و قدرت می‌گرفت و بدن جسمانی‌ام ضعیف می‌شد، از نیمه‌شب گذشته بود که اسم اعظم خداوند را، که از هفتاد و دو اسم تشکیل شده بود، آغاز کردم و مشغول جابه‌جایی ترتیب حروف و ترکیب آن شدم.[1] اما مدت کوتاهی از انجام این تمرین نگذشته بود که حروف در چشمان من به شکل کوه‌های عظیم درآمده بودند. لرزه‌ای شدید بر من مستولی شد و نمی‌توانستم قوای خود را کنترل کنم، مو بر بدنم راست شده بود، گویی در این جهان نبودم. ناگهان بر زمین افتادم، زیرا در هیچ‌یک از اعضایم هیچ توانایی احساس نمی‌کردم. و دیدم که چیزی شبیه گفتار از قلب من بیرون آمد و بر لبان من جاری شد و لبانم را به حرکت وا داشت. گمان کردم، شاید، خدای ناکرده، این روح جنون است که به درون من وارد شده است؟ اما، دیدم که آن نام «عقل» را بر زبان می‌آورد. گفتم: «این در

---

۱. این کلمهٔ «***مشتق از هفتاد و دو اسم***» از حروف سه آیهٔ (خروج، ۱۴: ۱۹ـ۲۱) ساخته می‌شود که هر یک از آنها شامل ۷۲ حرف هستند. مقایسه کنید با
(Blau, Das altjuedische Zauberwesen (1898) p.139).
بخش اعظم زندگی در آخرت اثر ابوالعافیه راهنمای تأمل درباره این ۷۲ نام است که بخش‌ها و ترکیبات آنها در اینجا در شماری از دایره‌ها نوشته شده، که هر یک از آنها برای تأمل و مراقبهٔ خاصی به‌کار می‌آیند.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

حقیقت روح عقل و حکمت است». پس از مدت اندکی قوای طبیعی‌ام به من بازگشت. با آنکه هنوز به خود اطمینان نداشتم، با حالت ضعف بسیار بلند شدم. بار دیگر ذکر خدا را از سر گرفتم تا مثل قبل تمرین کنم. فهمیدم، دقیقاً همان تأثیر را بر من داشت. در عین حال باز باورم نمی‌شد، تا زمانی که آن را چهار یا پنج‌بار امتحان کردم.

«هنگامی که صبح بیدار شدم، جریان را به استادم گفتم. او به من گفت: «چه کسی به تو اجازه داد که به اسم اعظم خدا دست بزنی؟ آیا به تو نگفتم که تنها حروف را پس و پیش کنی؟» سپس ادامه داد: «آنچه برایت اتفاق افتاد، در واقع مرتبه‌ای عالی از مراتب مکاشفه است». او خواست که مرا از آن برحذر دارد، زیرا دید چهرهٔ من تغییر کرده است. ولی به او گفتم: «تو را به خدا، شاید تو بتوانی به من قدرتی بخشی که توان تحمل این نیروی ساطع از قلب را بیابم و جریان ناشی از آن را بتوانم، دریافت کنم؟». زیرا می‌خواستم این توانایی را به دست آورده و جریان ناشی از آن را دریافت کنم، زیرا، آن بیشتر شبیه چشمه‌ای است که حوضچه‌ای بزرگ را با آب پر می‌کند. اگر انسانی که کاملاً آمادهٔ آن نیست، بخواهد این سدّ را باز کند، در آب آن غرق خواهد شد و نفسش او را ترک خواهد کرد. استاد به من گفت: «فرزندم، این خداست که می‌تواند چنین قدرتی را به تو عطا کند، زیرا این قدرت در حدود اختیار و ارادهٔ انسان نیست».

«آن شب سبت (شنبه)[1] نیز به همان ترتیب این توانایی در من فعال بود. پس از دو شب بی‌خوابی دو نشانه یافتم که به لطف آنها فهمیدم لایق صادقی برای دریافت این توانایی بودم، البته بعد از آنکه شب و روز را در تأمل و پس و پیش‌کردن حروف یا قوانین لازم در معرفت این حقیقت واقعی و از بین بردن پندارهای نامربوط وقف کردم. یک نشانه آن بود که

1. Sabbath

https://t.me/ketabhayemontakhabe

تفکر طبیعی‌ام دربارهٔ موضوعات قابل شناخت بسیار تقویت شده بود، یعنی ضعف جسمانی و تقویت نفسانی طوری که دیدم تمام وجود من روح بود. نشانهٔ دوم این بود که قوهٔ تخیل من تقویت شده بود، و به نظرم می‌آمد که گویی پیشانی من می‌خواست منفجر شود. لذا، دانستم که بنده برای دریافت اسم اعظم خداوند آماده شده‌ام. همچنین آن شب سبت دربارهٔ اسم اعظم و وصف‌ناپذیر خداوند یعنی یهوه احساس خطر کردم. ولی بلافاصله پس از نزدیکی به آن اسم، مرا بیدار ساخت و صدایی از درون من برخاست که می‌گفت: «تو مطمئناً خواهی مرد و زنده نمی‌مانی! چه کسی به تو اجازه داد که به اسم اعظم نزدیک شوی؟ بنگر! بلافاصله دَمَر افتادم و با التماس به خدای پروردگار گفتم: ای خدای جهان! همان‌طور که جلالت آگاه است، من فقط برای خدا به این وادی نزدیک شدم. گناه و خطای من چیست؟ من فقط برای معرفت به تو وارد شدم، آیا پیش از این داوود به سلیمان فرمان نداد که: خدای پدرت را بشناس و بنده او باش؛ آیا سرور ما موسی، که درود خدا بر او باد، در تورات این را بر ما آشکار نکرد که فرمود: اکنون راه خود را به من نشان ده، که شاید تو را بشناسم، که شاید در منظر تو لطف و موهبت الاهی بیابم؟». توجه کن! که هنوز مشغول سخن گفتن بودم که با روغنی مثل روغن تدهین مرا مسح کرد و شادی و شعف عظیمی مرا فراگرفت، که نمی‌توانم معنویت و لذت و خوشایندی این حالت جذبه را وصف کنم.

«در آغاز تمرین، همهٔ اینها برای بندهٔ تو اتفاق افتاد. خدای ناکرده، این گزارش را براساس لافزنی و خودستایی نقل نمی‌کنم تا در چشم عوام‌الناس بزرگ جلوه کنم، زیرا به خوبی می‌دانم که از نظر کسانی که به دنبال مقام و مرتبهٔ حقیقی‌اند، تفاوت جنس و نوع این مقام با آنچه نزد عوام‌الناس جلوه‌گر است نظیر تفاوت نور و ظلمت است، و بزرگی نزد عوام‌الناس نقص و حقارت برای ایشان است.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

«حال، اگر برخی از فیلسوف‌نماهای خود ما، یعنی فرزندان ملت ما که خود را شیفتهٔ راه شناخت نظری می‌دانند، و قدرت عقلانی آنها در شناخت اسرار تورات بسیار ضعیف است این را بخوانند، آنها به من می‌خندند و می‌گویند: ببین که چگونه سعی می‌کند با سخنان و حکایات پوچ و بی‌اساس و با تخیلات واهی که ذهن را آشفته می‌سازد، عقل ما را شیفتهٔ خود سازد؛ او به خاطر ضعف قدرت فهمش از علم طبیعی به صور ظاهری آنها پرداخته است. اما اگر برخی از عارفان قبالا این موضوع را کمی فهمیده باشند و یا حتی بهتر از آن، در تجارب شخصی خویش چیزهایی را شهود کرده باشند، با شنیدن سخنان من شادمان خواهند شد و توجه‌شان را جلب خواهد کرد. اما مشکل آنها این خواهد بود که من به تفصیل از این امور پرده برداشته‌ام. با وجود این، خدا شاهد است که هدف من تکریم نام خداوند است و آرزو می‌کنم هر فردی از ملت مقدّس ما به مقامی عالی‌تر و خالص‌تر از من نایل آید. پس شاید بعد از این، چیزهایی را آشکار کنند که تاکنون من آنها را بیان نکرده‌ام. در مورد خودم باید بگویم که من نمی‌توانم تحمل کنم که آنچه خدا به من ارزانی داشته سخاوتمندانه به دیگران ندهم. اما از آنجا که هیچ دلیل و برهان نظری برای این علم وجود ندارد و مقدمات آن نظیر نتایج آن روحانی و معنوی است، لذا مجبور شدم داستان تجربه‌ای که برای من رخ داد، بیان کنم. در واقع، در این علم هیچ دلیلی جز خودِ تجربه وجود ندارد... به همین خاطر به هرکس که منکر این راه است، می‌توانم دلیلی تجربی، یعنی نتایج معنوی تجارب خودم در علم حروف، طبق کتاب یصیرا[۱] را شاهد آورم. مطمئن باشید که آثار (سحرآمیز) مادی و جسمانی (این اعمال) را تجربه نکردم؛ و حتی به فرض امکان این شکل از تجربه، خواهان هیچ نوعی از آن نیستم، چراکه این تجربه، به‌ویژه در مقایسه با کمالی که نفس می‌تواند

https://t.me/ketabhayemontakhabe

به لحاظ معنوی به دست آورد، بسیار نازل است. در واقع، به نظر من کسی که در پی کسب این آثار (سحرآمیز) است، به اسم اعظم خداوند بی‌حرمتی کرده است؛ و این همان چیزی است که اساتید ما به آن اشاره کرده‌اند: «از زمانی که سوءاستفاده از اسم اعظم خداوند رواج یافت، این اسم تنها به کم‌حرف‌ترین کاهنان تعلیم داده شده است».[۱]

«راه سوم، راه عرفان قبالا است. در این راه، پس از اینکه فرد معانی تحت‌اللفظی تورات و دین را مطالعه کرد آمیزه‌ای از قواعد علم ریاضی با علم طبیعی در نفس انسان را مشغول می‌شود تا با مباحثهٔ پرشور و عمیق، ذهن خود را پرورش دهد و نظیر انسانی خوش‌باور به هر چیزی اعتقاد پیدا نکند. وی تنها بدین دلیل نیازمند تمام این علوم است که گرفتار عالم طبیعت است. زیرا شایسته نیست موجود عاقلی که در زندان محبوس است، در پی یافتن راه گریزی مثلاً سوراخ یا شکافی نباشد. اگر امروز پیامبری در میان ما می‌بود که سازوکار تقویت عقل طبیعی و کشف صُوَر نامحسوس و ظریف را به ما نشان می‌داد تا خود را از عالم ماده رها سازیم، دیگر نیازی به تمام این علوم طبیعی نداشتیم افزون بر قبالای خود که برگرفته از اصول بنیادی یا عناوین فصل‌های کتاب یصیرا دربارهٔ حروف و (ترکیبات آنها) است. زیرا این نبی رموز ترکیب حروف بی‌صدا و ترکیب حروف صدادار را برای ما آشکار می‌کرد، تا از آن طریق قوای بالفعل و بالقوه سریان یابد؛ و به همین دلیل است که فیضان گاهی از بالا به تأخیر می‌افتد... آن نبی تمام این امور را مستقیماً به ما انتقال می‌داد، حال آنکه اکنون ما مجبوریم که راه‌های پرپیچ و خم را طی کنیم و آرام و خونسرد حرکت کنیم، و بیرون برویم و داخل بشویم، تا شاید به دیدار خدا نایل آییم. زیرا یک واقعیت است که هر نوع یافته‌ای در این علم قبالا که مورد

---

1. *Kiddushin*, 71a.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

توجه قرار گیرد تنها نوعی بخت و شانس است، حتی اگر برای ما، آن ذات و جوهرهٔ وجود ما باشد.[۱]

«این راه یا روش قبالایی، قبل از هر چیزی بر طهارت خود بدن تأکید می‌کند، زیرا پاکیزگی جسمانی نماد و نشانه‌ای از پاکیزگی روحی است. مرحلهٔ دوم در نظام عروج معنوی، تزکیهٔ مزاج جسمانی و گرایش به سوی معنویت است، به‌خصوص تطهیر از خشم، یا پرهیز از نگرانی ماسوای اسم اعظم، حتی اگر این دغدغه به خاطر تنها فرزند محبوبتان باشد؛ و این راز کتاب مقدس است که «خداوند ابراهیم را با آن آزمایش کرد». مرحلهٔ بعدی در نظام عروج معنوی، تزکیهٔ نفس از سایر علومی که انسان کسب کرده است. این بدین دلیل است که این علوم رویکردی طبیعی دارند و محدود هستند لذا نفس را آلوده می‌کنند، و مانع رسیدن به صور الاهی می‌شوند. این صور الاهی بسیار لطیف‌اند، و هرچند صوری نامحسوس‌اند اما ذاتاً در مقایسه با صور طبیعی و عقلانی عظیم‌اند. در عین حال، در مقایسه با لطافت روح، حجابی ناپاک و ضخیم‌اند. بر این اساس، عزلت[۲] و گوشه‌گیری در خانه‌ای مجزا توصیه می‌شود، و اگر این خانه‌ای باشد که هیچ صدای (بیرونی) در آن شنیده نشود، بهتر است. در آغاز توصیه می‌شود که خانه با سبزه‌های تازه تزیین شود، تا نفس نباتی[۳] را که هر فردی همراه نفس حیوانی[۴] واجد آن است، مسرور کند. سپس انسان باید نیایش کرده و مزامیر را با صدای دلنشین و خوشایندی زمزمه کند و تورات را با شور و اشتیاق زیاد بخواند، تا نفس حیوانی را که انسان

۱. شاید ترجمهٔ درست این باشد: «زیرا هر دستاوری در قبالا در ارتباط با ذات آن تنها یک اتفاق باشد، ولو اینکه، برای ما، این خود ذات باشد». متن عبری این‌گونه است: «**هر چه از این حکمت درک می‌شود فقط یک اتفاق و شانس است، حتی اگر در نزد ما ذات آن چیز باشد**».

2. seclusion

3. vegetable soul

4. animal soul

https://t.me/ketabhayemontakhabe

همراه با نفس عقلانی[1] واجد آن است مسرور و شادمان کند. سپس انسان قوهٔ تخیّل خود را به امور معقول معطوف می‌کند که چگونه چیزی از چیز دیگر نشئت می‌گیرد. سپس انسان به جابه‌جایی حروف می‌پردازد تا ترکیبات نامفهوم حاصل شده و بدین ترتیب نفس را از حواس ظاهری جدا ساخته و از تمام صُوری که از قبل در آن وجود دارد، پاک سازد؛ این همانند آن است که انسان با خوردن گوشت و آشامیدن ناراحتی (جسمانی‌اش) را بهبود می‌بخشد. در فصل «حروف»، برخی شیوه‌ها دربارهٔ جابه‌جایی حروف را مورد بررسی قرار خواهیم داد. سپس، انسان به گفتهٔ کتاب مقدس، به مرحلهٔ «جهش» می‌رسد، «پرچم او بر سر من عشق بود».[2] پس از پایان همهٔ اعمال بر روی حروف، در این مرحله بر تأمل فرد بر ماهیت اندیشهٔ خود و انتزاع هر کلمه‌ای از آن، خواه واجد مفهوم و معنا باشد و خواه نباشد، تأکید می‌شود. برای تحقق این مرحلهٔ «جهش»، انسان باید حروف بی‌صدایی را که ترکیب می‌کند، به‌سرعت جابه‌جا کند. این اندیشه را به‌شدت متحول کرده و چنان شور و اشتیاقی می‌دهد، که میل و ولع برای غذا و خواب یا هر چیز دیگری را از بین می‌برد. در طی تأمل و مراقبه، برای انتزاع کلمات از اندیشه به‌گونه‌ای به خود فشار می‌آورید، که ذهن طبیعی‌تان از کنترل شما خارج می‌شود و حتی اگر بخواهید که فکر نکنید و نیندیشید، نمی‌توانید این خواست خود را متحقق سازید. پس شما، قدم‌به‌قدم، ابتدا به وسیلهٔ حروف و زبان و سپس به وسیلهٔ قوهٔ خیال، اندیشهٔ خود را هدایت می‌کنید. به هر حال، وقتی کنترل اندیشه از دست شما خارج شد، تمرین دیگری ضروری

---

1. rational soul

۲. «**پرچم او بر من محبت بود**» (غزل غزل‌ها ۲: ۴)، میدراش موعظه می‌کند که «**پریدن (جَستن) او**» درست نظیر آن چیزی است که خداوندی می‌فرماید «برجستن او بر من». پیروان قبالا به کلمهٔ «برجستن» معنای جدیدی دادند.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

می‌شود که عبارت است از تجلی بیرونی اندیشه به‌طور تدریجی در طی تأمل و مراقبه، از مبدأ خود، به‌گونه‌ای که آن مرحله نخست قوهٔ خیال محض به جایی می‌رسد که نه سخنی می‌گویی و نه می‌توانی سخن بگویی. و اگر نیروی کافی هنوز باقی بماند تا خود را حتی بیشتر تحت فشار قرار دهی و باز هم آن را بیشتر در خارج تجلی بخشی، پس آنچه در درون تو است در بیرون متجلی می‌شود، و به کمک قوهٔ خیال محض شکل آینهٔ صیقلی و صاف را به خود می‌گیری. و این همان «درخشش شمشیر چرخنده» است، که اندکی به عقب و اندکی به جلو می‌چرخد. درنتیجه، آن انسان می‌بیند که هستی نهفته و درونی‌اش همان چیزی خارج از اوست.[1] این راه **اوریم و تومّیم**،[2] یعنی قدس‌الاقدس کاهنان تورات بود، که در آن نیز، ابتدا حروف از درون می‌تابند اما پیامی که این حروف دربر دارند آماده و نظام‌مند و مستقیم نیست، بلکه تنها از ترکیب درست حروف این پیام حاصل می‌شود. زیرا صورت بدون ماده‌اش معنا و تحقق ندارد، تا اینکه به صورتی درآید که قوهٔ خیال بتواند تصوری از آن داشته باشد، و در این صورت تصور شده، حروف در ترکیبی کامل، نظام‌مند و قابل درک درآمده‌اند. و به نظر من همین صورت است که عرفای قبالا آن را «پوشش» **مَلبُوش**[3] می‌خوانند.[4]

---

۱. بنگرید به ص ۱۳۹، قطعه در باب مواجهه با نفس.

2. *Urim* and *Tummim*

3. *Malbush*

۴. موسی بن نحمان در تفسیر خود بر، سفر پیدایش، باب ۱۸، به این درجه از درک و تأمل عرفانی به ذات الاهی اشاره می‌کند: «***آن جلال الاهی که برای فرشتگان خلق شد، همان حجاب اعظم خداوند نزد اهل عقل و خرد است، که به نظر اهل صفا و زهد و پرهیزگاری و شاگردان انبیا غیرقابل وصف است***»، خود ابوالعافیه در نوشته‌های خود چندین بار از آن نام می‌برد. به نظر می‌رسد این با کلمهٔ عبری **قمیص** پیوند دارد. مراجعه کنید به یادداشت ۱۳۲ در سخنرانی دوم.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

۵

کتاب زُهر و مؤلف آن

۱

در سال‌های بلافاصله پس از سال ۱۲۷۵ میلادی، زمانی که ابراهیم ابوالعافیه در ایتالیا، در حال تبیین تعالیم قبالای مبتنی بر مکاشفهٔ خود بود، در جایی در مرکز کاستیل کتابی نوشته شد، که مقدر بود به لطف موفقیت و شهرتی که کسب کرد و تأثیری که به‌تدریج به جا گذاشت، تمام اسناد و منابع دیگر قبالایی را تحت‌الشعاع قرار دهد؛ این کتاب سِفِر هَ‌ـزُهر[1] یا «کتاب روشنی» بود. می‌توان جایگاه آن را در تاریخ جنبش عرفانی قبالا براساس این واقعیت ارزیابی کرد که تنها متنی بود که در میان کل نوشته‌های حاخامی پساتلمودی، به صورت متنی رسمی و مورد قبول درآمد، که برای چندین قرن عملاً هم‌رتبه با کتاب مقدس و تلمود به حساب می‌آمد. هرچند این جایگاه بی‌نظیر به‌تدریج به دست آمد. بیشتر از دو قرن طول کشید تا زُهر از گمنامی نسبی اولیه‌اش به مشهورترین متن در نوشته‌های قبالایی برسد. علاوه بر این، تردیدی نیست که نویسندهٔ آن، هر آنکه بوده است، چنین نفوذ و تأثیر شگرفی در ذهن نداشت. همه

1. *Sefer Ha-Zohar*

https://t.me/ketabhayemontakhabe

قراین حاکی از آن است که هنگام نوشتن زُهر هدف اولیهٔ نویسنده صرفاً نگارش تفسیری قابل فهم بر مبنای تفکراتش بوده است. ذهن او کاملاً در عالم تفکر قبالایی غرق بود، اما شیوهٔ پرداختن او به این اثر نشان از شخصیت خود او دارد، گرچه سعی می‌کرد که این شخصیت را پنهان سازد. ما هر داوری که در مورد ارزش‌های این کتاب کنیم باز او به عنوان نویسنده می‌تواند ادعا کند که به هدفش دست یافته است. چراکه می‌توان گفت که یقیناً این اثر، اولاً در میان عارفان قبالا، و بعداً، به‌ویژه پس از خروج از اسپانیا، در میان کل قوم یهود یک موفقیت بوده است. این کتاب برای قرن‌های متمادی، در توصیفِ ژرف‌ترین و نهانی‌ترین زوایای عمیقاً پنهان روح یهودیت، جایگاه برجسته‌ای داشت. این داستان در مورد حاخام پینْحاس کورتزی،[1] قدیس حسیدی مشهور (وفات حدود ۱۷۹۱)، نقل می‌شود که عادت داشت همواره خدا را شکر گوید که در زمانی که هنوز زُهر برای جهانیان شناخته نشده بود، متولد نشده است،[2] (چون که زُهر به من کمک کرده است تا یهودی باقی بمانم.)[3] این اظهار نظر از سوی چنین فردی ما را به فکر فرو می‌برد، زیرا شاید زُهر نمونهٔ عالی از تجلیات اسطوره‌ای در قلب یهودیت باشد که در سخنرانی اول متذکر آن شده‌ام. با وجود این واقعیت که شمار عظیمی از عرفای یهود احساس کرده‌اند این اثر بیانگر ژرف‌ترین احساسات و خواسته‌های آنها است، این پرسش مطرح می‌شود که تأثیر و نفوذ آن ناشی از چه چیزی است و چرا این موفقیت برای دیگر اسناد و منابع ادبیات عرفانی حاصل نشده است.

---

1. Rabbi Phineas of Koretz

2. *Den der Zohar Hot Mich Derhalten bei Yiddishkeit.*

۳. مقایسه کنید با نسخهٔ دست‌نویس که ام. جی. گوتمان تحت عنوان «احکام سرور ما پینحاس کورتزی» در (Biigoraj, 1931), 117, p.26 منتشر کرده است. این گفته به بعل ـ شم، بنیانگذار حسیدیسم، نسبت داده می‌شود: «وقتی که کتاب زهر را باز می‌کنم، کل عالم را مشاهده می‌کنم». مقایسه کنید با مداحی‌های بعل شم طوو، (f.6b).

https://t.me/ketabhayemontakhabe

زُهر به صورت اثری با نام مستعار، و تقریباً می‌توان گفت به صورت رُمانی عرفانی نوشته شده است. این کار فی‌نفسه، بدعتی تازه در شیوهٔ نگارش نیست، چراکه این سبک استفاده از نام مستعار توسط بسیاری از نویسندگان قبلی و از جمله عارفان قبالا متداول بوده است. پیش از این، نویسندگان کتاب باهیر[1] از این سبک استفاده کردند و از زبان مراجع قدیمی‌تر، همچون حاخام آمورا[2] یا حاخام رحومای،[3] که برخی از آنها صرفاً نام‌های تخیلی و ساختگی است، سخن گفته‌اند. اما هیچ عارف قبالایی، نه پیش از آن زمان و نه پس از آن، در محدود نکردن تخیل‌اش و پرداختن به جزئیات اسرار درونی‌اش، آنگونه شعف و بهجت از خود نشان نداده است. براساس محیط و فضای فلسطینی که تخیل می‌کند، استاد مشهور میشنا، حاخام شیمعون بریوحای،[4] به همراه پسرش الیعازر و دوستانش و شاگردانش در حال قدم زدن، در باب انواع مسائل انسانی و الاهی به بحث و گفتگو می‌پردازند. روش ادبی به‌کار گرفته شده، تقلیدی از روش میدراش است، به عبارت دیگر، هر کجا که امکان‌پذیر بوده از بحث و فحص نظری، اجتناب می‌کند؛ چه رسد به بحث نظام‌مند به موعظه اولویت داده می‌شود. شیوهٔ مطلوب آن در طرح یک اندیشه، این است که به تفسیر عرفانی عبارتی از کتاب مقدس می‌پردازد. نویسنده به عنوان فردی صاحب سبک مایل است که برخلاف شیوهٔ نگارش موجز و پرمعنای میدراش واقعی، از جملات طولانی و ملال‌آور استفاده کند. در فهماندن مطلب خود، هر کجا که او از زبان کنایه‌دار حکمای قدیم بهره می‌گیرد، موفقیت کمتری نسبت به حکما دارد. اغلب چندین بحث و گفت‌وگوی حکیمانه به نحو ماهرانه به شکل داستانی طولانی بیان

---

1. *Book Bahir*
2. Rabbi Amora
3. Rabbi Rehumai
4. Robbi Simeon ben Yohai

https://t.me/ketabhayemontakhabe

می‌شود. کلّ این گفت و شنودها، حکایات و تک‌گویی‌های کوتاه و بلند به شکل نوعی میدراش بر کتاب تورات، غزل غزل‌ها و کتاب روت گردآوری می‌شود. اما از آنجایی که بخش‌های این کتاب براساس گزیده‌ای دلبخواهی از آیات کتاب مقدس که به‌عنوان محمل و ابزاری کاملاً مناسب برای انتقال رشتهٔ افکار خود نویسنده ترتیب یافته است، لذا بعید است بتواند آن را چیزی شبیه میدراش و تفسیر واقعی معرفی کرد. همچنین باید افزود که از نظر سبک نگارش، جزء بسیار تأثیرگذار آن، زبان آرامی است که در این کتاب استفاده شده است.

پیش از این گفتم که این نویسنده، یک واعظ است تا متفکری نظام‌مند. با وجود این، در اینجا او با گرایش‌های عمیقاً ریشه‌دار در تفکر یهودی هم‌عقیده است. در این کتاب، به‌طور مشخص عمداً می‌کوشد که هر اندازه اندیشه یا نظریه‌ای یهودی‌تر باشد، غیرنظام‌مندتر باشد. چارچوب ساختاری آن، براساس نظامی منطقی نیست. حتی میشنا، که به چیدمان فکری منظمی تقریباً نزدیک می‌شود، این فقدان نظام‌مندی را نشان می‌دهد. اینکه تلاش‌هایی برای شرح اندیشهٔ قبالایی به شکل نظام‌مند انجام گرفته است، حقیقت دارد؛ در واقع، بیشتر اندیشه‌های بنیادی که در زُهر یافت می‌شود تنها کمی بعد در رساله‌ای با ساختار نظام‌مند به اسم معَرِخت ها ـ اِلوهوُت[1] یا «نظام خدا» بیان شد.[2] اما این اسکلت‌های عریان

---

1. *Moaresheth Ha-Elohuth*

۲. معَرِخت هاِلاهوت (سلسلهٔ الاهیات) در سال ۱۵۵۸ در مانتوا منتشر شد. گاهی این کتاب به حاخام پرز اهل بارسلونا نسبت داده می‌شود. مقایسه کنید با ملاحظات من در قِریَت سِفِر (شهر کتاب)، vol.XXI, p.284-287 (1945). به هر صورت مسلم است که این اثر را یکی از شاگردان سلیمان بن آدرت نوشته است. دیوید نیومارک در vol.I, p.192-204, 303-322 (1921) و تاریخچهٔ فلسفه در اسرائیل کوشیده است به تحلیل این اثر بپردازد، اما توفیق چندانی نداشته است. نیومارک این فرض نادرست را مطرح می‌کند که معرخت قدیمی‌تر از زُهر است. او تا آنجا پیش می‌رود که در صفحه ۲۰۶ می‌گوید بدون معرخت، زهر هرگز نوشته نمی‌شد.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

اندیشه در مقایسه با پیکرهٔ زندهٔ زُهر چقدر خشک و بی‌روح‌اند! تکرار می‌کنم، زُهر به بسط اندیشه به اندازه‌ای که در موعظه به‌کار می‌برد، نمی‌پردازد، و باید گفت که نویسنده نابغهٔ تمام‌عیار تفکر واعظانه بوده است. بیشتر آیات ساده و بی‌پیرایهٔ کتاب مقدس تحت تأثیر مهارت و توانایی او معنایی کاملاً غیرمنتظره می‌یابد. چنان که دیوید نیومارک،[1] مورخ جست‌وجوگر فلسفهٔ یهود، یک‌بار گفت: حتی خوانندهٔ نقاد نیز گاهی گرفتار این شک و تردید می‌شود که آیا باز با وجود این کتاب نمی‌توان تفسیر واقعی برخی عبارات تورات را تنها در اینجا و نه در جای دیگر یافت! نویسنده اغلب خود را غرق در تمثیل‌پردازی‌های عرفانی می‌کند، و غالباً به صورت غامض و مبهم سخن می‌گوید، ولی بیشتر اوقات ژرفای پنهان و گاهی مهیب در برابر چشمان ماگشوده می‌شود، و ما خود را با بینشی واقعی و عمیق مواجه می‌بینیم. شیوهٔ نگارش او، که در اکثر مواقع پیچیده و مغلق است، در این هنگام بسیار واضح است ذهن او که عمیقاً در این حالت در درون قلمروهای پنهان نفوذ کرده است نمادی ژرف از این قلمرو را آشکار می‌سازد.

من دربارهٔ «نویسندهٔ» زُهر سخن گفتم و وجود او را مفروض گرفتم، اما اکنون باید به این سؤال بازگردیم که آیا اصلاً یک نویسندهٔ واحد وجود داشته است. در رابطه با این موضوع هنوز هم می‌توان دیدگاه‌های بسیار متفاوتی را شنید. آیا یک نویسنده وجود داشت یا چند نویسنده؟ آیا زُهر اثر چندین نسل است، یا به هر حال گردآوری از چندین نویسنده است، و نه اثر یک فرد؟ آیا بخش‌های گوناگون آن، که به زودی بیشتر در مورد آنها خواهیم شنید، متعلق به اقشار یا دوره‌های مختلف است؟ به‌طور خلاصه، ما باید به سؤالات بسیار سرنوشت‌ساز «انتقادی مهم» مواجه شویم:

---

1. David Newmark

https://t.me/ketabhayemontakhabe

دربارهٔ گردآوری زُهر، زمان نگارش آن و آنچه می‌توان دربارهٔ مؤلف یا مؤلفان آن گفت. من سال‌های بسیاری را برای تهیهٔ طرح انکارناپذیر و محکم برای اثری انتقادی از این نوع صرف کرده‌ام، و به نظر خودم در انجام این کار به برخی نتایج مسلم و انکارناپذیری دست یافته‌ام.[۱] اثری تحقیقی از این نوع تا حدی ویژگی یک داستان پلیسی را دارد، ولی گرچه آن، حداقل برای من جذاب و گیرا است، ولی اینجا جای شرح و توصیف آن به‌طور مفصل نیست. هدف من در این سخنرانی ارائهٔ گزارشی در حد امکان دقیق از دیدگاه‌های خودم در باب این موضوع و روشی است که بر اساس آن به نتایج نهایی خود دست یافته‌ام.

در ابتدا، به‌طور خلاصه در باب موضوع اخیر باید بگویم که من نظر گرتس را که می‌گوید: عارف قبالای اسپانیایی موسی دی لئون[۲] باید مؤلف زُهر باشد، از بن و بنیان پذیرفته‌ام، موضوعی که به تنهایی در طول قرن‌ها بهترین نمونه از سنتی بر پایهٔ شایعه بوده است. این واقعیت که گِرتس با کمال تعجب در بسیاری از جهات نتوانست دلیل قانع‌کننده‌ای در مورد نظریه‌اش ارائه دهد، پذیرش اجماعی نظریهٔ[۳] مخالف او را که اکنون بسیار رایج است، آسان‌تر کرد، یعنی این نظریه که زُهر تنها نمایانگر نسخهٔ نهایی نوشته‌هایی است که در طی دوره‌ای طولانی تألیف شده‌اند ـ آن‌قدر طولانی که به نظر می‌رسد آنها دربردارندهٔ مبادی اولیهٔ تفکر عرفانی اصیل شیمعون بریوحای[۴] هستند.[۵] می‌توانم بگویم زمانی که بیست سال پیش

---

۱. برخی کتب و مقالات موجود در کتاب‌شناسی این سخنرانی معرف مراحل قبلی این بحث هستند که اغلب بدون مقدمات زبان‌شناختی ضروری دنبال می‌شد.

2. Moses de Leon

3. Cf. *Geschichte der Juden*, vol.VII, third edition (1894), p.424-442.

4. Simeon ben Yohai

5. Cf. e.g. A. Kaminka, مکاشفات سرّی ربی شیمعون بریوحای در سفر کلوزنر, p.171-180 (1937).

از همان نویسنده به کتاب دربارهٔ قدمت کتاب زوهَر در *Sinai*, vol.VII (1940), p.116-119. این رساله‌ها نمونه‌ای از ادبیات علمی است که در پی آن نبودم که ذکری از آنها بشود.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

شروع به مطالعه زُهر کردم، من نیز به این نظریه گرایش داشتم،[1] چنان که احتمالاً هر کسی که برای اولین‌بار زُهر را مطالعه می‌کند همین گرایش را دارد (اگر نخواهیم از کسانی نام ببریم که تنها یک‌بار در عمرشان آن را می‌خوانند). اما وقتی تلاش کردم این گرایش خود به این دیدگاه بر مبانی استوار زبان‌شناسی تاریخی مبتنی سازم، به‌تدریج متقاعد شدم که در این راه مرتکب اشتباه شده‌ام.[2]

۲

در نگاه اول، وجود تعداد زیادی از نوشته‌ها با ویژگی ظاهراً بسیار متفاوت، که با تسامُح تحت عنوان زُهر گردآوری شده‌اند، جای هیچ بحثی را علیه این نظریه علی‌الظاهر باقی نمی‌گذارد که آنها در واقع متعلق به نویسندگان مختلف و دوره‌های متفاوت‌اند. بنابراین اولین وظیفهٔ ما باید بررسی دقیق این اجزای اصلی که پنج جلد کامل ادبیات زُهری را تشکیل می‌دهند، باشد.[3] این اجزا را می‌توان تحت عناوین ذیل خلاصه کرد:

---

۱. مقایسه کنید با سخنرانی افتتاحیهٔ من در دانشگاه عبری، **علوم یهودیت**، vol.I, p.16-29 (1926).

۲. در اینجا اجازه می‌خواهم اشاره کنم که من فرهنگ خاصی دربارهٔ زبان زُهر تهیه کرده‌ام که امیدوارم روزی منتشر شود. کار بر روی این فرهنگ بیش از هر چیز مرا نسبت به‌درستی دیدگاه‌هایی که در این سخنرانی طرح ساخته‌ام متقاعد کرده است.

۳. چاپ‌های معمول کتاب زوهرَ شامل سه جلد است. شماره‌گذاری آن مانند شماره‌گذاری *editio Princeps* Mantua, 1558-1560 است. (تنها سه نسخهٔ چاپ شده شامل همهٔ این موارد در تک‌جلدی است که نشر (Cremona, 1560 etc) است). من هم از چند جلدی و هم تک‌جلدی نقل قول کرده‌ام. بر این اساس این جلد شامل تیقونه زهر نیز است (نخستین‌بار در Mantua, 1558 منتشر شد)، همچنین شامل زوهر حاداش نیز است. این به معنای این نیست که یک «زُهر جدید» به تقلید از نسخه‌های قدیمی است چنان که برخی تلقی کرده‌اند. بلکه شامل بخش‌هایی از زهر و تیقونه که در نسخه‌های خطی دیگر از بین رفته ولی به وسیله ویراستاری نسخه Mantua آورده شده است. این موارد اساساً به وسیلهٔ ابراهیم هلوی بروخیم از یک نسخهٔ خطی گردآوری شد که در شهر صفد پیدا شد و شامل برخی از متون بسیار مهم است که من از نسخهٔ چاپ Warsaw, 1885 نقل قول کردم. همهٔ چاپ‌های دیگر از این بخش در اثر من به نام **کتاب‌شناسی قبالایی**، p.166-182, 1927 آورده شده است.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

۱. بخش حجیمی که عنوان خاصی ندارد و کلاً از تفاسیر پراکنده دربارهٔ فقرات مختلف تورات تشکیل شده است. هر آنچه دربارهٔ ویژگی ادبی زُهر گفته‌ام، کاملاً دربارهٔ این بخش صادق است، که در سرتاسر آن گفت و شنودها، بحث‌ها و داستان‌های کوتاه و بلند تقریباً به نسبت مساوی با یکدیگر آمیخته شده است.

۲. سیفرا دِصِنیعوتا[1] یا کتاب سِرِ پنهان[2] اثری در شش صفحه است،[3] که دربردارندهٔ نوعی تفسیر بر عباراتی از شش فصل آغازین سفر پیدایش است، که در تقسیم کنیسه‌ای تورات بخش مجزایی را تشکیل می‌دهد. شیوهٔ نگارش آن بسیار پیچیده و مبهم است، حتی یک اسم هم در آن ذکر نشده، و تنها اشاراتی مختصر به نظریات مختلف شده، در حالی که هیچ نوع شرح و توضیحی ارائه نمی‌شود.

۳. ایدرا ربا[4] یا «مَجمع بزرگ».[5] کنایات و اشارات مبهم و پیچیدهٔ فصل قبل اکنون تحت این عنوان به‌طور کامل شرح و بسط یافته است.[6] شیمعون بریوحای پیروان وفادارش را جمع می‌کند تا اسراری را که تاکنون از چشم آنها پوشیده بود بر آنها آشکار سازد. هر یکی به نوبت برمی‌خیزد تا سخن

---

1. *Sifra di-Tseniutha*

۲. این صرفاً ترجمهٔ لفظی اصطلاح عبری طومار اسرار **در باب حجاب** است که در جلد دوم زُوهَر (239a) به همان معنای مستعمل در این عنوان به‌کار رفته است.

3. *Zohar*, II, 176b-179a.

Paul Vulliaud's Traduction Integrale du Siphra di-Tzeniutha (Paris, 1930), Cf. *MGWJ*, vol.75 (1931), p347-362, 444-448. نمی‌توان برای ... ارزش علمی قائل شد.

4. *Idra Rabba*

5. *Zohar*, III, 127b-145a.

۶. در بررسی‌ام درباره کتاب ولیو من (Vulliaud) به‌طور کامل‌تر درباره پیوندهای بین این دو متن بحث کرده‌ام (بنگر یادداشت ۱۰ انگلیسی).

در ایدرا ربا این گفته نقل شده یا درست‌تر بگوییم به آن اشاره شده است، اما عارفان قبالای بعدی نمی‌دانستند در کجا آن را پیدا کنند. در نقل قول‌هایی در یک اثر قدیمی قبالایی به نام لیونَت هَسَپیر (سنگفرش یاقوت قرمز) (سال تألیف ۱۳۲۸) روشن است که واقعاً کدام بخش مورد نظر است. در چاپ‌های ما این به سادگی بخشی از مَسِخِت بِروما است.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

بگوید و توسط استاد تحسین می‌شود. ساختار این بخش از نظر چیدمان و نظم کامل است؛ و می‌توان گفت که همهٔ گفت‌وگوها، تا آنجا که این تعبیر را بتوان در مورد مطالب زهر به‌کار برد، مجموعه‌ای نظام‌مند را تشکیل می‌دهند. با تداوم افشای اسرار، شرکت‌کنندگان به‌طور فزاینده‌ای تحت تأثیر جذبه قرار می‌گیرند، و در آخرین مرحلهٔ شگفت‌انگیز وصول انسان به مرتبهٔ الاهی، سه نفر از آنها در حالت خلسه جذبه‌آمیز به مقام فنا می‌رسند.

۴. ایدرا زوطا،[1] یا «مجمع کوچک».[2] در اینجا فنای شیمعون بریوحای به همان شیوهٔ شگفت‌انگیز توصیف می‌شود، در این گفت‌وگوی مفصل اسرار مجمع بزرگ به‌طور خلاصه نقل می‌شود و نیز برخی جزئیات جدید مطرح می‌گردد.

۵. ایدرا دِبِمَشکِنا،[3] یا «نوادر ادبی پیش از مجمع بزرگ دربارهٔ بخشی از تورات در خصوص خیمهٔ مقدس».[4] این فصل تکمله و دنباله ایدرا ربا «مجمع بزرگ» است. اما مسائل مختلفی، به‌ویژه مسائل مربوط به عرفان نیایشی را مورد بررسی قرار می‌دهد.

۶. هخالوت،[5] یا «تالارها» توصیفی دربارهٔ هفت قصر نور، که نفس انسان مؤمن پس از مرگش یا پس از مکاشفهٔ باطنی عارف در طی نیایشش آن را ادارک می‌کند. همین توصیف در فقرهٔ دیگری تکرار می‌شود، که پنج برابر طولانی‌تر از قبل و با جزئیات و پیرایه‌های عجیب و جالب، به‌ویژه دربارهٔ فرشته‌شناسی است.[6]

---

1. *Idra Zutta*
2. *Zohar*, III, 287b-296b.
3. *Idra di Be-Mashkana*
4. Ibid, II, 127a-146b.
5. *Hekhaloth*
6. Ibid, I, 38a-45b and II, 244b-268b.

(در دو بخش: بخش یک دربارهٔ هِخال (محراب)های مقدس 244-262b و بخش دو دربارهٔ هِخال (محراب)های نامقدس 268b-268b).

https://t.me/ketabhayemontakhabe

۷. رازا دِ-رازین،[1] یا سِرّ الأسرار.[2] در اینجا ما فصل های جداگانه‌ای در مورد قیافه‌شناسی[3] [علم فراست] و کف‌بینی[4] می‌بینیم:[5] که ظاهراً دو تلاش مشابه برای بررسی یک موضوع به روش‌های گوناگون است. یک فصل کاملاً ناشناس و بدون نام نویسنده است، و فصل دیگر صحنه‌آرایی را، با شیمعون بریوحای و شاگردانش در پیش‌زمینهٔ آن، به‌کار می‌گیرد.

۸. ساوا،[6] یا «شیخ».[7] داستانی دل‌انگیز پیرامون سخنان پیرمردی مرموز است که در حیات فقیری الاغ‌سوار، در برابر شاگردان شیمعون بریوحای به عنوان یکی از بزرگ‌ترین عارفان قبالا ظاهر می‌شود- حکایتی ادبی که در بسیاری از داستان‌های فصل اول به‌کار می‌رود. سخنان گوینده که با ذکر جزئیات روایت می‌شود عمدتاً به بررسی اسرار نفس می‌پردازد، که او منشأ این اسرار را در دیدگاه‌های شرعی تورات دربارهٔ رفتار با بردهٔ یهودی دنبال می‌کند.

۹. ینوقا،[8] یا «کودک». داستان کودکی نابغه و نیز بحث و گفت‌وگوی وی دربارهٔ اسرار تورات و رموز دعای شکرگزاری پس از وعده‌های غذا است.[9] این کودک همچون دیگر اعجوبه‌های خردسال که در فصل اول زُهر ذکر می‌شود،[10] توسط شاگردان شیمعون بریوحای شناخته می‌شود،

---

1. *Raza de-Razin*

2. Ibid, II, 70a-78a;

دنبالهٔ II, 75a در *Zohar Hadash*, 35b-37c (1885) یافت می‌شود.

3. physionomy

4. chiromancy

۵. یک متن در مجموعهٔ زُهر گنجانده شده و بخش دیگر عنوان خاصی دارد که آشکارا تقلیدی از Secretum Secretorom اثر مجعول ارسطویی است که در قرون وسطا کاملاً معروف بود، و شامل فصلی دربارهٔ قیافه‌شناسی است. ترجمهٔ عبری سِرّ الاسرار این رساله در Gaster, *Studies and Texts*, vol.III; Cf. p.268-271 منتشر شده است؛ همچنین بنگرید: دروازه‌های شناخت شکل، ص ۲۶۸-۲۷۱.

6. *Sava*

7. *Zohar*, II, 94b (bottom)-114a.

8. *Yenuka*

9. Ibid, III, 186a-192a.

10. Cf. Ibid, I, 238bff; II, 166a; *Zohar Hadash*, 9a.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

در صورتی که والدین و خویشانش، او را در یادگیری ناتوان می‌دانستند.

۱۰. راو متیوتا،[1] یا «رئیس مدرسه»،[2] توصیفی از سفری رؤیایی در میان بهشت که توسط اعضای این محفل انجام گرفته، و بحث و گفت‌وگویی توسط یکی از سران مدرسه پیرامون سرنوشت نفس، به‌ویژه در جهان آخرت.

۱۱. سیتره تورا،[3] یا «اسرار حروف».[4] تفاسیری تمثیلی و عرفانی دربارهٔ برخی عبارات تورات، با سوگیری به سمت حکمت متعالی و روان‌شناسی عرفانی است؛ بخشی از آن بدون نام است، و بخشی مطابق با شیوهٔ نگارش معمول افسانه است.

۱۲. متنیتیم،[5] یا «میشنا و توسفتا».[6] این فصول گرچه مطابق مبادی و سبک صرفاً قبالایی نوشته شده‌اند، اما نشانگر تلاشی آگاهانه است جهت پیروی از شیوهٔ نگارش نوعاً موجز دانش‌نامه‌های مختصر هلاخایی قرن دوم که تحت عنوان میشنا و توسفتا[7] شناخته می‌شود. ظاهراً این فقرات به عنوان متن اصلی و موجز بر شرح‌ها و قیل و قال‌ها و مباحث موجود در بخش یک که خود تفسیری بر بخش‌های تورات است، در نظر گرفته شده‌اند، درست همان‌گونه که میشنای معروف با عبارات موجزش به عنوان مقدمه‌ای بر مباحث تلمود عمل می‌کند. این میشناهای عرفانی بدون نام‌اند و به شیوه‌ای مغلق نوشته شده‌اند و به نظر می‌رسد که آنها نوعی الهام از جانب نداهای آسمانی را نشان می‌دهند.

---

1. *Rav Methivtha*
2. Ibid, III, 161b-174a.
3. *Sithre Torah*
4. Ibid, I, 74a-75b, 76b-80b, 88a-90a, 97a-102a, 108a-111a, 146b-149b.
(مطابق چند نسخهٔ خطی قطعهٔ (I 15a-22b) شامل سیتراتورا دربارهٔ فصل برشیت (پیدایش) می‌باشد).
5. *Mathnithin*
6. Ibid, I, 62, 74, 97, 100b, 107b, 121, 147, 151, 154, 161b, 165, 232, 233b, 251; II, 4a, 12b, 68b, 74, 270b; III, 49, 73b, 270b; *Zohar Hadash*, 1d, 3a, 105a, 122b.
7. *Tosefta*

https://t.me/ketabhayemontakhabe

۱۳. «تفسیر زُهری بر کتاب غزل غزل‌ها»، تفسیری کاملاً قبالایی دربارهٔ آیات نخستین غزل‌های سلیمان،[۱] با حاشیه‌پردازی‌های بسیار از موضوع اصلی بحث.[۲]

۱۴. قَوْهَمیدّا،[۳] «معیار سنجش عرفانی».[۴] تفسیری بسیار عمیق و دقیق دربارهٔ معنای سفر تثنیه، باب ششم، آیه چهارم، «ای اسرائیل بشنو یهوه خدای ما یهوه واحد است».

۱۵. سیتره ‌او تیوت،[5] «اسرار حروف».[۶] تک‌گویی حاخام شیمعون قبالایی در باب حروف موجود در اسمای خدا و دربارهٔ خاستگاه‌های خلقت.

۱۶. تفسیری دربارهٔ مکاشفه حزقیال از مرکاوا که برای آن هیچ عنوانی ارائه نشده است.[۷]

۱۷. میدراش هَنِعلَم[۸] میدارشی عرفانی در باب تورات.[۹] در اینجا ما نه تنها با شیمعون بریوحای و شاگردانش بلکه با تعداد زیادی از دیگر بزرگان قبالایی مواجه می‌شویم، که جملگی یا شخصیت‌های مشهورانند یا معلمان تلمودی قرون دوم، سوم و چهارم (برای مطالعهٔ جزئیات بیشتر به مطالب بعدی رجوع کنید).

۱۸. میدراش هَنِعلم کتاب روت[۱۰] «تفسیر عرفانی کتاب روت». متنی بسیار

---

1. song of Soloman

2. *Zohar Hadash*, f.61d-75a.

3. *Kav Hamiddah*

4. Ibid, f.56d-58d.

5. *Sithre O Thioth*

6. Ibid, f.1-9.

7. Ibid, f.32c-41a.

8. *Midresh Ha-Neelam*

۹. قسمت‌های بِرشیت (پیدایش)، نُوئَح و لِخ‌لِخا (سومین باب پیدایش) از میدراش هنعلم که در *Zohar Hadash*, f.2-26؛ از وَیرا (چهارمین باب) تا تُولدُوت (ششمین باب) I, 97a-140a و To the Tikkume Zohar belongs also the Passage I, 22a-29b پِصِه (هفتمین باب) در *Zohar Hadash*, f.27-28; *Zohar*, II, 4a-5a, 14a-22a چاپ شده است که شامل میدراش هنعلم بر فصل شِمُوت (باب اول، دومین کتاب توراه) است.

10. *Zohar Hadash*, f.75a-90b. (p.90-93، و نیز میدراش هنِعلَم دربارهٔ اِخا (مراثی ارمیا)).

https://t.me/ketabhayemontakhabe

شبیه نوشتار فوق‌الذکر که هر دو تقریباً به عبری نگاشته شده‌اند.[۱]

۱۹. رَعیا مهمنا،[۲] «شبان مؤمن»[۳] تفسیر قبالایی دربارهٔ اوامر و نواهی تورات.

۲۰. تیقون زُهر.[۴] تفسیری جدید در باب بخش اول تورات به هفتاد فصل تقسیم شده است که هریک با تفسیری نو در مورد اولین واژهٔ تورات، برشیت،[۵] آغاز می‌شود. این بخش به همراه کتاب‌شناسی مجزایی چاپ شده است.[۶]

۲۱. ملحقات بعدی به آخرین فصل فوق‌الذکر. متونی که به همان سبک نوشته شده‌اند، مثلاً تفسیری جدید بر مرکاوای حزقیال و غیره.[۷]

اینها اجزای اصلی زهر هستند، یعنی همهٔ اجزا به جز تعدادی متون مختصر کم‌اهمیت و برخی بخش‌های «جعلی»، یعنی، بخش‌های تقلیدی اثر اصلی، که در زمانی متأخرتر نگاشته شده و تنها برخی از آنها به چاپ‌های انتشاریافته ضمیمه شده است.[۸] در مجلدات انتشاریافته زُهر

---

۱. رسالهٔ رعیا مهمنا در سراسر جلدهای دو و سه این چاپ به‌طور پراکنده وجود دارد، هرچند در نسخه‌های خطی معمولاً در نسخه‌های جدا در کنار هم یافت می‌شوند.
The Bulk of The R. M. is Printed, II, 114a-121a; III, 97-104, 108b-112a, 121b-126a, 215a-259b, 270b-283a.

2. *Raya Mehemna*

3. *Raya Mehemna*

4. *Tikkune Zohar*

5. *Bereshith*

۶. بین چاپ اصلی تیقون زُهر (مانتوا، ۱۵۵۸)، که در واقع نمی‌توان چندان بر آن تکیه کرد و چاپ‌های بعدی از لحاظ ترتیب، تفاوت‌های درخور ملاحظه‌ای وجود دارد.

7. *Zohar Hadash*, f.31a-37c and 93c-122b.

۸. در صفحه عنوان چاپ کرمونا (Cremona)، یک قطعه معروف به «تاخازِه» (بیا و ببین) به عنوان بخشی که در آن چاپ گنجانده شده ذکر می‌شود. اینکه این قول به کدام بخش اشاره می‌کند، روشن نیست، که در آن هر بندی با عبارت کلیشه‌ای همان آغاز می‌شود. این قطعه در چاپ رایج در انتهای جلد اول ed. Vilna, f.256a-262a چاپ شده است. بخش‌های جعلی دیگر عبارتند از: If.211b-216a و یک نسخه جعلی *Midrash Ha-Neelam* (in Ms. Vatican. Case dei Neofiti, 23)؛ به اصطلاح
Zohar on Ruth, Cf. *Bibliographia Kabbalistica*, p.183;
و یک فصلی معروف به «*مَتَمرِه زِعیرا*» (*گفتارهای کوتاه*) که عزولای (Azula) آن را ذکر کرده است و در Ms. Paris Bible. Nat. 782, و نیز در Vital's copies from older *Kabbalistic MSS*

https://t.me/ketabhayemontakhabe

این نوشته‌های زُهر حدود دو هزار و چهارصد صفحهٔ فشرده می‌باشد، که تنها حدود نصف آنها ـ عمدتاً نوشته‌هایی که تحت شماره‌های ۱ و ۸ تا ۱۰ قرار گرفته ـ در ترجمهٔ انگلیسی زُهر ترجمهٔ آقایان هَری اسپرلینگ[1] و موریس سیمون [شیمعون][2] که چند سال پیش در پنج جلد انتشار یافت وجود دارد.[3]

با بررسی دقیق‌تر این نوشته‌ها و ارتباط آنها با یکدیگر، روشن می‌شود که باید آنها را به دو دسته تقسیم کرد. دستهٔ اول، شامل هجده بخش نخست فهرست ما می‌شود، که در عین حال از میان آنها، دو بخش میدراش هِنعلم جایگاه خاصی دارد؛ دستهٔ دوم، سه بخش آخر فهرست است، که اساساً با دستهٔ اول متفاوت است.

هجده بخش دستهٔ اول دربردارندهٔ مطالبی هستند که شاید بتوان گفت که از هر لحاظ زهر واقعی و اصلی است و می‌توان با اطمینان اظهار داشت که اثر یک مؤلف است. این مطلب نیز درست نیست که آنها در دوره‌های مختلف یا توسط نویسندگان گوناگون نوشته شده باشند، و نیز کشف لایه‌های تاریخی متفاوت در میان بخش‌های گوناگون دستهٔ اول امکان‌پذیر نیست. ممکن است، یک جمله یا چند کلمه در برخی از محل‌های متون در دوره‌های متأخرتر اضافه شده باشد، ولی اساساً تمایز میان بخش‌های به اصطلاح موثق و افزوده‌های بعدی، که هنوز در میان برخی نویسندگان معتبرند، درخور تحقیق جدی

---

1. Harry Sperling
2. Maurice Simon

۳. لندن ۱۹۳۱ـ۱۹۳۴. این ترجمه همواره صحیح نیست اما تصور روشنی از ماهیت زُهر را منتقل می‌کند. مایهٔ تأسف آن است که مطالب زیادی حذف شده است. البته تحریف‌های عامدانهٔ بی‌شمار مترجم فرانسوی، ژان دپولی، در این ترجمهٔ استادانه و قابل اعتماد یافت نمی‌شود. [این ترجمهٔ انگلیسی پنج‌جلدی در کتابخانهٔ دانشگاه ادیان و مذاهب قم وجود دارد م.]

https://t.me/ketabhayemontakhabe

نیست.[1] حقیقت این است که علی‌رغم تنوع زیاد این آثار، تصویر کلی که به نمایش می‌گذارند، به‌طور شگفت‌انگیز تصویری یکنواخت است. سیمای مؤلف این آثار کمابیش به‌وضوح در تمام آنها هویداست، تصویر شخصیتی خاص، با تمام ضعف‌ها و قوت‌ها که هم به‌عنوان متفکر و هم به‌عنوان نویسنده نشان داده می‌شود. دلیل و شاهد این یکنواختی را می‌توان در زبان این کتاب، یعنی در شیوهٔ نگارش ادبی آن، و آخر از همهٔ شواهد اما نه بی‌اهمیت‌ترین آنها، در نظریه و آموزه‌ای یافت که بیان می‌کند.

۳

زبان آرامی تمام این هجده بخش یکسان است، و هر جای این آثار ویژگی‌های خاص یکسانی را به نمایش می‌گذارد. این مسئله از آنجایی بیشتر حائز اهمیت است که این زبانی که شیمعون بریوحای و دوستانش احتمالاً در نیمهٔ اول قرن دوم پس از میلاد در فلسطین با آن سخن می‌گفته‌اند به هیچ‌وجه زبانی زنده نیست. زبان آرامی زُهر کاملاً تصنعی و زبانی ادبی نویسنده‌ای است که شناختی از زبان آرامی بیش از زبان برخی آثار و منابع ادبی یهودی نداشته است، و شیوهٔ نگارش خود را مطابق با معیارهای شخصی خاص خلق نموده است. این احتمال که برخی محققان

---

۱. تنها کوششی که برای جدا ساختن بخش‌های «اصیل» از «افزوده‌های بعدی» انجام گرفته توسط

Ignaz Stern, *Versuch Einer Umstazndlichen Analyse Des Sohar in Ben Chanunja*, vol.I-V (1835-1862)

انجام شده است. این ادله فقط امور را در سطح نظریات شخصی نویسنده پایین می‌آورد، همان‌طور که در خصوص کتاب محجوب بودن در (*MGWJ*, vol.75, p.360) نشان دادم. بدون توجه به این مطلب، این رسالهٔ بسیار جالب و ساده‌ای است که مطالب زیادی می‌توان از آن آموخت.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

بیان کرده‌اند که تحقیقات فقه‌اللغوی لایه‌های قدیمی‌تر زُهر را آشکار می‌سازد، از طریق تحقیقات واقعی به اثبات نرسیده است. در سرتاسر این نوشته‌ها، روح زبان عبری قرون وسطا، به‌ویژه زبان عبری قرن سیزدهم، در پس صورت ظاهر زبان آرامی هویداست. نکتهٔ حائز اهمیت بعدی این است که تمام ویژگی‌های این زبان [تصنعی] که زُهر با آن نوشته شده، و آن را از گویش‌های گفتاری زبان آرامی [واقعی] جدا می‌کند، به‌طور یکسان در تمام بخش‌های مختلف زُهر می‌توان یافت. واقعیت این است که این شیوهٔ نگارش دارای تنوع بسیار زیادی است؛ این تنوع در همه جا از زیبایی آرام تا معقدنویسی ملال‌آور، از لفاظی اغراق‌آمیز تا سادگی بسیار پیش پاافتاده و از اِطناب بیش از حد تا ایجاز معماگونه و مبهم به چشم می‌خورد که جملگی بسته به وضع و روحیهٔ مؤلف است. اما تمام این تنوع سبکی تنها روی یک مضمون واحد نشانه رفته‌اند و هرگز هویّت بنیادین تفکری را که در پس آنها نهفته است، پنهان نمی‌سازند. باید افزود که واژگان مؤلف بسیار محدود است، به‌گونه‌ای که انسان از توانایی او در بیان مطالب به کمک واژگانی تا این حد محدود و اندک همواره احساس شگفتی دارد.

به‌طور کلی، می‌توان زبان زُهر را آمیزه‌ای از گویش‌های آرامی یافت که در دو کتابی که نویسنده بیش از همه با آنها آشنا بود یعنی، تلمود بابلی و ترگُم اُنقِلوس[1] «ترجمهٔ آرامی قدیمی تورات» به‌کار رفته است؛ به‌ویژه، اشکال دستوری تورات آرامی بر تمامی موارد دیگر ترجیح داده شده است. ظاهراً مؤلف، زبان آرامی ترگم اُنقِلوس را به عنوان گویشی که در فلسطین در حدود سال ۱۰۰ میلادی با آن تکلم می‌شد، در نظر گرفته است. با وجود این، عناصر زبانی برگرفته از تلمود بابلی در تقریباً هر

---

1. *Targum Onkelos*

https://t.me/ketabhayemontakhabe

سطری یافت می‌شود. قابل توجه است که تلمود فلسطینی تقریباً هیچ تأثیری بر زبان زُهر نداشته است، گرچه می‌توان عناصری از آن را در برخی از مطالب زُهر ردیابی کرد. بدیهی است که این کتاب [تلمود فلسطینی] یکی از کتاب‌های مرجع معمول مؤلف نبوده است. به‌عنوان مثال، واژگان و اصطلاحات بحث و قیل و قال در باب مسائل تفسیری و هلاخا به‌طور کامل برگرفته از تلمود بابلی است، گرچه به صورت لفظ به لفظ رونویسی نکرده و با برخی ابداعات سبک‌شناختی به آن غنا بخشیده است.

این نمایش متنوع شیوه‌های نگارش گوناگون در کاربرد ضمایر و حروف و در استعمال صورت‌های فعلی و انتهای اسامی نیز آشکار است. در برخی موارد، صورت‌های فعلی به‌کار رفته همان صورت‌های تَرگم اورشلیمی[1] است. غالباً، صورت‌های مختلف در یک جمله کاملاً بدون تمایز از هم استفاده می‌شود. در نتیجه، هر صفحهٔ زُهر تصویر متنوعی از التقاط زبانی را به نمایش می‌گذارد اما در عین حال عناصر سازندهٔ آن در سرتاسر زُهر ثابت باقی می‌ماند. ساختار دستوری زُهر بسیار ساده و تقریباً یکنواخت و بدون تنوع است. هر موضعی که میان زبان عبری و آرامی تفاوت وجود داشته باشد، این ساختار آشکارا عبری می‌گردد. عناصر نحوی زبان عبری قرون وسطا در لباس زبان آرامی آشکار می‌شود.[2]

مانند هر زبان تصنعی دیگر، بدفهمی‌ها و برداشت‌های غلط دستوری، با لحن و حالت خاصی مطرح می‌شود. از این‌روست که مؤلف ریشهٔ افعال **قَل** "Kal" را با **اَفْعیل** "Aphel"، **پَعِل** "Pael" و برعکس خلط

---

1. *Targum Jerushalmi*

۲. ترجیح او در کاربرد جملاتی با عبارت **«کَدین» (طبق قانون)** بازتاب کاربرد عبری **«آز» (آنگاه)** در قرون وسطا است.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

می‌کند.[۱] او صورت‌های کاملاً نادرست باب اِتْپَعَّل "Ethpael" را به‌کار می‌برد،[۲] و به افعال در باب اِتْپَعَّل "Ethpael" معنایی متعدی می‌دهد.[۳] او صورت‌های فعلی صرف‌شدنی را با هم خلط می‌کند؛ به‌خصوص در بسیاری از موارد که کلمات وجه وصفی به فعل کامل منتهی و اضافه شده‌اند؛ و استفاده از حروف اضافه و حروف ربط اغلب موارد کاملاً مضحک و نامعقول است.[۴]

همین نکته، در مورد اصطلاحات او نیز صادق است. ما غالباً با اصطلاحات عبری قرون وسطایی، به‌ویژه برگرفته از زبان فلاسفه، در لباس زبان آرامی مواجه می‌شویم.[۵] از این‌روست که ما در زُهر واژه "im kolda" را در جاهای بسیاری معادل کلمهٔ «با وجود این» یا «علی‌رغم این» می‌یابیم، که چیزی نیست مگر ترجمهٔ تحت‌اللفظی واژه عبری که خانوادهٔ مترجمان تیبونید[۶] در تقلیدی آگاهانه از قید عربی آن را به‌کار بردند و به‌تدریج در قرن سیزدهم وارد این زبان شد. برخی اصطلاحات تکراری صرفاً عربی هستند، همچون واژه «طَعَنْ = Taan»، به معنای «سیخک زدن به حیوان»،[۷] یا اسپانیایی هستند، همچون Gardina، به معنی «حافظ و

---

۱. به عنوان مثال، ***تبرئه***، ***تعالی***، ***احتراز*** در زبان عبری به جای همان کلمات در زبان آرامی و برعکس. کلماتی مثل ***نظارت***، ***خدمت***، ***قربت*** و غیره به جای همان کلمات در زبان آرامی و معمول‌تر از همه، کلمهٔ بی‌معنی ***آموختم*** برای «من آموخته‌ام» است.

۲. به عنوان مثال، ***محصورکردن***، ***تخمین زدن***، ***تصویرکردن*** و غیر آن یا ***به درد آوردن*** است، که آشکارا عبری قرون وسطا است.

۳. ***ملحق شدن***، ***روزی دادن***، ***روشن ساختن*** در معنای «نحوهٔ برخورد با چیزی» کاربرد قرن سیزدهمی کلمهٔ عبری ***برانگیختن*** است.

۴. او اغلب حرف «ب» را در معنای «با» به‌کار می‌برد، مثلاً، «***پادشاه در کنار بانوی ملکه ایستاد***» در نامحتمل‌ترین عبارات به‌کار می‌رود.

۵. به عنوان مثال، ***ظرف ناتمام***، ***کشیده شده*** (هیولی)، ***نگاه‌کردن به***، ***امتناع‌کردن***.

6. Tibbonide family

۷. نویسنده این کاربرد عربی واژه ***طعن*** را از کتاب ریشه‌ها اثر داود قیمهی زیر مدخل ط ع ن اخذ می‌کند. و در کلمهٔ مانند ***بند*** آورده است.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

نگهبان».[۱] اصطلاحی که زُهر به‌طور ثابت برای «تخفیف یا تقلیل حکم سخت‌گیرانه» به‌کار می‌برد از عبارتی اسپانیایی ساخته شده است.[۲] نویسنده در برخی موارد ترجمه‌های تحت‌اللفظی نادرست را برمی‌گزیند، یعنی جایی که بدون توجه به کاربرد واقعی کلمه در زبان آرامی، به ریشه‌های آرامی مفاهیمی را نسبت می‌دهد که مشتقات ریشه‌های عبری متناظر با آن ممکن است آن مفاهیم را داشته باشد.[۳] سوءبرداشت‌های ساده از اصطلاحاتی که او از منابع ادبی خودش استخراج می‌کند نیز در این بحث ما قابل توجه است.

بسیاری از واژه‌ها در زُهر معنای خاص خود را دارند که در هیچ گویش گفتاری آرامی نمی‌توانسته‌اند چنین معنایی داشته باشند. مطالعه‌ای دربارهٔ روشی که نویسنده از آن واژگان، این معانی جدید و غالباً بسیار عجیب و غریب را استخراج می‌کند پرتو تازه‌ای بر منابع او می‌افکند. چند نمونه را در نظر بگیرید، واژهٔ تلمودی معادل برای یک عرب به صورت واژه‌ای برای یک الاغ‌سوار یهودی درمی‌آید،[۴] آنچه در آنجا واژه‌ای برای کشتی

---

۱. به‌خصوص در عباراتی نظیر **مراقبان گفتار**، **مراقبان طهارت**، **مراقبان شریعت** که همواره به معنای فرشتگان خشمگین و حتی شیاطین است (= ***حافظان میصوا***).

۲. **شیرین‌کردن حکم دینی** همان واژهٔ ***آرامی*** *Endulzar* است، عبارت عبری بعدی **شیرین‌کردن حکم دینی** برگرفته از زبان قبالایی **زُهر** است. پیش‌تر شیمعون دوران (Simeon Duran) در کتاب (ت ش ب ص) (part III, 57) کوشید که این زبان کاملاً غیر میدراشی را توضیح دهد.

۳. مهمل و بی‌معنی، نیز، عبارت ثابت ***سه فرسخ ملازم بودند***، «***آنان سه فرسخ همراهی‌اش کردند***» است. نویسنده در اینجا «***لِویا***» ***(بدرقه‌کردن)*** و «***هَلوا***» ***(قرض دادن)*** را خلط کرده است.

۴. ***طَیاعا (عرب، بدوی)*** «مسافر به الاغ سیخونک می‌زند» معادل ***الاغ را بار کرد***. نویسنده مسلماً فکر می‌کرد که این واژه با واژهٔ بارکرد ارتباط داشت. نظر شیمعون پوشینسکی مبنی بر استعمال واقعی واژهٔ آرامی **بارکردن** در معنایی که **زُهر** آن را به‌کار می‌برد معمول بود بی‌اساس است. مطالبی که او تحت عنوان نوشته‌ای در زُهر در Yavneh, vol.II, p.140-147, 1940 گردآوری کرده به روشنی عکس نظر او را اثبات می‌کند.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

است، در اینجا واژه‌ای برای خزانه است؛[۱] همان واژه‌ای که در تلمود دلالت بر قدرت و نیرو دارد، در اینجا به معنای سینه یا آغوش مادر به‌کار می‌رود؛[۲] واژه تشنگی اکنون به معنای وضوح و روشنی است.[۳] فعل «قرض دادن چیزی به کسی»، اکنون به معنای «همراهی کردن با کسی» است.[۴] و به همین ترتیب در سرتاسر فهرستی طولانی از مثال‌ها، که در تمام آنها روش نویسنده در سوء تعبیرهایش به‌طور کلی مشابه و یکسان است: او معنای واژگان قدیمی را به صورتی کاملاً دلخواهانه گسترش می‌دهد و غالباً آنها را به منظور ترجمهٔ تحت‌اللفظی **اصطلاحات تخصصی** عرفانی به‌کار می‌برد.[۵] او همچنین مایل است که با به‌کار بردن اصطلاحات مبهم و دوپهلویی که معنای اصلی و ثانوی، ویژگی مبهم و تیره‌و تاری به واژه می‌دهد، استفاده کند.[۶] او مراقب است که از اصطلاحاتی که ظاهراً معنا و مفهومی بسیار نوظهور و جدید دارد، همچون **قبالا** و **سفیروت**، اجتناب کند. او به جای آنها تعابیر دیگری به‌کار می‌برد ولی اصلاً توجه

---

۱. ***«ایسقوپا» (کشتی)*** (در تلمود، ***«ایسقوپا» (دارایی)***) (Cf.I, 67a) توضیحی که ر. مارگولیس در **نیصوصه زُوهر (جزئیات زوهر)** دربارهٔ I, 46b ارائه می‌کند، از لحاظ زبان‌شناسی تاریخی هیچ پایه‌ای ندارد.

۲. کلمهٔ **نیرو** مبتنی بر برداشتی غلط از باب ۱۱، آیه ۱۲ سفر اعداد ***«او را در آغوشت بگیر»*** در ترگم آنکلوس است ***«او را با نیروی خودت حمل کردی»***. نویسنده تفسیر میدراش را با ترجمهٔ تحت‌اللفظی اشتباه گرفته است.

۳. او واژهٔ آرامی ***صَحوتا (عطش، خشکی)*** را که هرگز بر چیزی مگر تشنه دلالت نمی‌کند با واژهٔ عبری ***«صَحوت» (روشنی، وضوح)*** به‌خصوص به عنوان جانشینی در نقل‌قول تلمودی ***«هر شنیده‌ای نیازمند وضوح است»*** (*Magillah*, 26b) خلط می‌کند. که اینک به ***«عطش لازمهٔ شنیدن است»*** و ***«هر کلمهٔ تورات به عطش نیازمند است»*** آمده است.

۴. بنگرید به یادداشت ۴۵.

۵. مثلاً **فتیله**، **چراغی مخصوص** (تحول بسیار شگفت‌انگیز!) و **خزانه مزبور را خالی کردند** از این نوع‌اند.

۶. به عنوان مثال **تضعیف تشریفات شاهی** در معنای ساختن سکه‌های جعلی و عبارتی بسیار ناجور با «تاریخی» جالب.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

نمی‌کند که صور فکری جدید حتی از پشت قالب‌های کهن نیز قابل شناسایی‌اند. بعید است او به تفاوت میان زبان اصلی آرامی و زبان عبری روزگار خویش، که سعی دارد آن را به زبان آرامی ترجمه و به عنوان زبان آن کتب قدیمی به‌کار برد، پی برده باشد. او با تمام دانش و فضل زیادش هر متخصصی می‌تواند باشد جز لغت‌شناس؛ و نقد جدید بسیار می‌تواند با تحلیل «اشتباهات خنده‌آور» او بهره‌مند شود. در برخی موارد می‌توان نشان داد که او از فرهنگ لغت‌های عبری و آرامیِ رایج آن دوره [قرون وسطا] استفاده کرده است. در برخی موارد، او به‌وضوح اصطلاحاتی را به‌کار می‌برد که از نوآوری‌ها و ساخته‌های خود او بوده است؛ حال یا با ابداع واژگان کاملاً جدید،[1] یا با تغییر واژه‌های قدیمی به‌کار می‌رود،[2] جالب آنکه سه یا چهار حرف بی‌صدای مشابه در بیشتر این نوواژه‌ها تکرار می‌شود. (**سامِخ**[3] **طِت**[4] و به‌ویژه **قوف**[5]).[6]

این ویژگی‌های زبانی و سبک نگارش به‌طور یکنواخت در هریک از هجده نوشتهٔ موجود در فهرست ما از میدراش هَ-نعلام[7] و ایدروت[8] گرفته تا میشناها و رساله‌ها پیرامون قیافه‌شناسی وجود دارد. کتاب سیفرا دِ-صَنیُوتا،[9] که برخی نویسندگان آن را بدون ارائه کمترین دلیلی، آن هم دربارهٔ چنین

---

۱. **قوزفیرا**، **قوزدیطا**، **قیرطا**، **قوسفیتا** و غیره.

۲. این نکته در مورد واژهٔ **سوسفیتا** یا **تفاله** که یونانی نیست، چنان‌که ر. آیسلر (R. Eisler) تصور می‌کرد (*MGWJ*, vol.69, p.364ff) و من مدتی با او هم‌عقیده بودم، بلکه تغییر شکل ظریف واژهٔ تلمودی **سبوس** است، صادق است. عبارات بند یا گروه، **قلطوفا**، **مفتش‌ها**، **طوفا** و **قروپینوس** و غیره از این نوع‌اند.

3. *Samekh*

4. *Teth*

5. *Koph*

۶. گرتس پیش‌تر در چاپ نخست (ج۷، ص۵۰۳) به آن اشاره کرده است، اما کل پاراگراف در چاپ سوم ناپدید شده است!

7. *Midrash Ha-Neelam*

8. *Idroth*

9. *Sifra di-Tseniutha*

https://t.me/ketabhayemontakhabe

فرضیهٔ کلی و پردامنه، به تاریخ باستان قدیم نسبت داده‌اند، از هیچ نظر با بخش‌های آرامی میدراش هنعلام که بر اساس دیدگاه همان صاحب‌نظران، مدت مدیدی پس از بخش اصلی زُهر نوشته شده،[۱] تفاوت ندارد.

هر آنچه در مورد واژگان زُهر گفته شده، در مورد سبک بیان و عبارت‌پردازی آن نیز صادق است. در سبک نگارش خواه موجز و پیچیده یا دارای اطناب و مشروح، همان گرایش در به‌کار بردن واژگانی همچون ژرفای مطلق، کمال مطلق، ارتباط مطلق، آرایش و ترکیب مطلق، راز مطلق و غیره وجود دارد، که در این واژگان، کلمهٔ **دی‌کولا (de-kola)**، «کل» به اسم ذات اضافه شده است.[۲] با آنکه چنین اصطلاحاتی به وفور در آثار عرفای گنوسی به‌کار رفته است، ولی در زبان ادبی کهن یهود یافت نمی‌شود؛ ظهور این واژگان در آثار قبالایی، پس از احیای فلسفهٔ نوافلاطونی یکی از جالب‌ترین نمونه‌های نفوذ تدریجی واژگان نوافلاطونی به درون جنبش عرفانی قبالا را نشان می‌دهد. به خاطر همین نفوذ و رواج فزاینده بود که تعداد زیادی از صفات عالی نظیر «سرّالاسرار»، «شعف‌الأشعاف»، «عمق‌الاعماق» و غیره، در تمام بخش‌های زُهر یافت می‌شود.

ویژگی خاصّ دیگر سبک نگارش که باید در این خصوص ذکر شود، تمایل ذاتی نویسنده به استعمال کلمات مرکب متضاد و تناقض‌گویی است. استعاره‌های بلاغی همچون «پخته و نپخته» در تلمود نیز یافت می‌شود، ولی در آنجا کلمات فوق‌الذکر بر «خام و بی‌تجربه» دلالت می‌کنند. معمولاً این فهرست طولانی از اصطلاحات مشابه در زُهر به‌کار برده می‌شود تا نشان دهد که یک عمل خاص ماهیتی الاهی و نفوذناپذیر دارد. «وجود دارد و وجود ندارد» به معنای این نیست که گویا چیزی تنها

---

۱. مقایسه کنید با منابع نقل شده در یادداشت ۱۰ [یادداشت انگلیسی].
۲. بیش از ۱۲۵ ترکیب از این نوع در بسیاری از جاها وجود دارد.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

به‌طور ناقص وجود دارد، بلکه دالّ بر این است که وجودش ماهیتی فوق‌العاده روحانی دارد و از این‌رو نمی‌تواند به‌درستی توصیف شود. تمام جملاتی که به سبکی پرطمطراق و مغلق بیان شده، و در نگاه اول کاملاً بی‌معنی و یاوه به نظر می‌رسند، صرفاً به منظور جلب توجه خواننده به آنچه باید دنبال کند، به‌کار برده شده است.

از این‌رو رسالهٔ هشتم فهرست ما، شیخ، گفتگوی عالی خود را این‌گونه آغاز می‌کند: «کدام افعی است که در هوا پرواز می‌کند و تنها می‌گردد، و در آن حال مورچه‌ای در میان دندان‌هایش قرار دارد، و با وجود این راضی و خرسند است، که کار خود را با جمع شروع نموده و در انزوا و خلوت پایان می‌دهد؟ کدام عقاب است که آشیانه‌اش بر روی درختی است که وجود ندارد؟ فرزندان او کدامند که رشد می‌کنند، اما از جمله موجوداتی نیستند که در جایی که پدید نیامده، آفریده شدند؛ چه هستند آنها که وقتی بالا می‌روند، پایین می‌آیند و وقتی فرود می‌آیند، بالا می‌روند، دو چیزی که یکی هستند، و یکی که سه‌تاست؟[1] کیست آن دختر زیبایی که هیچ‌کس چشم بر او نینداخته است، آنکه جسمش مستور و آشکار است، آنکه صبح‌هنگام بیرون رفته و در روز پنهان می‌شود، آنکه زیورآلاتی را می‌پوشد که وجود ندارند؟» اهداف این عبارات عجیب روشن است. این هدف نه تنها در جملات بسیاری که اندک مفهوم ضمنی و ظاهراً تأثیرگذار و باشکوه که در اکثر موارد کاملاً مبهم است، روشن است بلکه در بسیاری از جملاتی که حتی به لحاظ دستوری نمی‌توان به‌درستی آنها را توضیح داد، هویداست.[2] گاهی اجتناب از این عقیده که نویسنده بر طبق قاعدهٔ

۱. این اشاره‌ای به تثلیث‌گرایی نیست، بلکه به آموزهٔ سه بخش روح اشاره می‌کند، که نویسنده در صفحات بعدی به شرح آن می‌پردازد.

۲. به عنوان مثال، «**مجازات به همین سبب صحیح است**» (I, 39a)، «**متن به صندوق یافت شد**» (I, 33a)، «**کیف آن نسخه در جعبه یافت شد**» (I, 241a) و غیره. نویسنده تمایل دارد چنین «عباراتی» را با کلمهٔ یافت شد، خاتمه دهد.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

بسیار قدیمی[1] عمل می‌کند، مشکل است. هر نظری که در این‌باره داشته باشیم، بدون شک برای نوشتن نثری پرطمطراق، حزن‌انگیز و موزون استعدادی بسیار پیشرفته داشته است؛ و نمی‌توان انکار کرد که او در زمینهٔ ابزاری که خودش ساخته بود، استادی عالی‌مقام بود.

این سبک نگارش ماهرانه شکل خاصی از سبک نثر وزین[2] است که تأکید خاصی بر مفهوم و نفی متضاد آن می‌کند: «پنهان و نه آشکار»، «ممهور و نه مبسوط»، «ملخّص و نه مطول» و غیره. عباراتی که تمایز میان مقولات مختلف با کاربرد کلی مشابه را نشان می‌دهند در همه‌جا یکسان است.[3] همچنین نباید عبارات اندرزگونهٔ کلیشه‌ای را فراموش کرد که کاملاً برای میدارش قدیمی ناآشناست و نویسنده این عبارات کلیشه‌ای را تا حدودی از میدراش متأخرتر که معمولاً واعظان زمانهٔ او به‌کار می‌بردند، اقتباس کرده است: «این آیه باید با دقت بیشتری مورد بررسی قرار گیرد»؛ «هم‌اکنون زمان پرده برداشتن از معنا فرا رسیده»؛ «بگذارید به سخنان قبلی بازگردیم»؛ «این را قبلاً دوستان مورد بررسی قرار داده‌اند». این نوع عبارات کلیشه‌ای خاص تقریباً در هر صفحه یافت می‌شود.

در مقایسهٔ این سبک نگارش با سبک نگارش رایا مهمنا،[4] تیقون،[5] یکباره تفاوت مهمی آشکار می‌شود. در اینجا به‌طور آگاهانه و روشن از همان زبان یکنواخت بخش‌های دیگر استفاده می‌شود که به شیوه‌ای نسبتاً سست و بدون هیچ خلاقیت و نوآوری به‌کار گرفته شده است. نویسندهٔ این دسته از نوشته‌ها حتی نسبت به پیشینیان خود شناخت بسیار کمتری از زبان آرامی دارد. او واژگان را کاملاً مضحک به‌کار می‌برد. برای اینکه در ظاهر اسم ذاتی شبیه آرامی داشته باشد با اضافه‌کردن یک

---

1. epater le bourgeois
2. hendiadys
3. در صدها جا، فرجامی هست و آخرالزمانی هست و کوهی هست و کوهستانی.
4. *Raya Mehemmna*
5. *Tikkunim*

https://t.me/ketabhayemontakhabe

«الف» به آخر کلمه که عمدتاً محدود به زبان عبری است، واژه را بازنویسی می‌کند. در این شاهکار عرفانی، به جای بسیاری از اصطلاحات آرامی، از اصطلاحات عبری به‌طور بی‌هدف و ناشیانه استفاده شده است طوری که در هیچ‌کدام از نوشته‌هایی که او سعی می‌کند از آنها تقلید کند، یافت نمی‌شود. از میان واژه‌های جدید استفاده شده در زُهر، به جز دو سه مورد هیچ‌گونه استفاده‌ای از واژگان منابعش نمی‌کند. همین نکته در مورد ویژگی‌های سبک نگارش که اندکی پیش‌تر ذکر شد نیز صادق است. ساختار نحوی و عبارات کلیشه‌ای که با آنها آیات کتاب مقدس یا نقل‌قول‌های تلمودی بیان می‌شود، نیز کاملاً متفاوت است. در اینجا، هیچ نشانی از گیرایی سحرآمیزی که عبارات عالی زُهر را، علی‌رغم تصنعی بودن زبان آن، متمایز می‌کند، وجود ندارد؛ همه‌چیز بی‌طراوت و بی‌روح است. از سوی دیگر، میان سبک نگارش تیقون و رعیا مهمنا هیچ تفاوت بارزی وجود ندارد، جز اینکه شاید بتوان گفت که سبک نگارش تیقون نسبت به رعیا مهمنا برجستگی کمتری دارد.

۴

اگر کسی از معیارهای صرفاً معناشناختی به سراغ معیارهای نقد ادبی برود، نتایج مذکور هیچ تفاوتی ندارد؛ خواه شکل ظاهر یا محتوا و مضمون زُهر در معرض تحلیل انتقادی قرار گیرد، نتیجه‌ای که به دست می‌یابد همواره یکی است، یعنی، همهٔ آن بخش‌هایی که به نظر من می‌تواند جزء زُهر واقعی باشد، باید اثر یک مؤلف باشد و رعیا مهمنا و تیقون را باید تقلیدی از زُهر دانست.

اولین نکته‌ای که در تحلیل شکل ادبی زُهر «واقعی» هر انسانی را تحت تأثیر قرار می‌دهد، صحنه‌چینی خاص آن است: فلسطینی که در تمام

https://t.me/ketabhayemontakhabe

بخش‌های آن توصیف شده، کشور واقعی نیست، آنچنان که فعلاً این‌گونه باشد یا قبلاً این‌گونه بوده است، بلکه کشوری تخیلی است. این صحنه‌چینی نه تنها دلیل بر آن نیست که زهر در فلسطین به وجود آمده است[۱] بلکه، انواع صحنه‌چینی‌هایی که برای توصیف محیط طبیعی رویدادها و معجزه‌ها ذکر می‌شود و به حاخام شیمعون و دوستانش نسبت داده می‌شود بهترین دلیل ممکن است که نویسنده هرگز به فلسطین قدم نگذاشته بود و اینکه شناخت او از این کشور کاملاً برگرفته از منابع ادبی بوده است.[۲] مکان‌هایی که ناشی از غلط خواندن دست‌نوشته‌های تلمودی قرون وسطا در میراث ادبی ما به یادگار مانده‌اند، به عنوان صحنهٔ الهامات عرفانی برگزیده شده‌اند.[۳] نویسنده، به استناد برخی عبارات تلمود، بسیاری از دهکده‌ها را که موقعیت آنها را به خاطر نداشته است یک به یک ذکر می‌کند. مشخص‌ترین نمونه از این نوع، ذکر مکرر جایی است که کاپوتکیا[۴] نامیده می‌شود، که از نظر نویسنده ایالت کاپادوکیه[۵] در آسیای صغیر نیست، بلکه دهکده‌ای ظاهراً در جلیل سفلی است، که

---

۱. این فرض دکتر اچ. جی. انلوی فقید در مقدمه‌اش بر بخش سوم چاپ Israel Nakawa, S. Menorath Ha-Maor, p.34 (1931) بود.

۲. مقایسه کنید با مقالهٔ من در باب این موضوع در سالنامهٔ *Zion*, vol.I, p.40-55 (1926) که می‌توان مطالب تازهٔ فراوانی به آن افزود.

۳. ***میگدَل دِصور (برج صخره‌ای)***. (II, 94b)، آن‌گونه که همکار فقید من سموئیل کلاین به من گفته است، بر پایهٔ غلط خواندن قطعه‌ای در (*Megillah*, 6a) که در *En Yaakob* یافت می‌شود، استوار است.

4. Kapotkia

۵. در یادداشت (62, p.56) مقاله‌ام ذکر شد. تحقیقات اخیر آر. مارگولیس (R. Margulics) برای تعیین هویت نویسندهٔ زُهرکه نقل می‌کند عباراتی از تلمود راکه واژه‌های **لود** و **کاپوطکیا** را با هم نقل کرده، صرفاً دفاعیه‌نویسی و جدلی است (بر طبق تفسیر نسخهٔ خطی معروف به «امکنهٔ مجاور»). به مقاله‌اش در (*Sinai*, vol.V (1941), p.237-240). کتاب زهر به روشنی از توسفتای نقل شده توسط مارگولیس برداشت نادرستی به همان روش که خود مارگولیس فهمیده بود، داشت.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

مرشدان در مسافرت‌های خود از آن دیدن می‌کردند. آنچه زُهر دربارهٔ ویژگی ساکنان آن می‌گوید هیچ شکی باقی نمی‌گذارد که ـ چنان که سموئیل کلاین نشان داده[۱] ـ قطعه‌ای از تلمود فلسطینی شامل برخی سخنان تقریباً غیر دوستانه دربارهٔ «کاپادو کی‌حاور سپوریس[۲]»، یعنی اسکان یهودیان کاپادوکیا در شهر سپوریس باعث شده که نویسنده دهکدهٔ اسطوره‌ای کاپوتکای خود را پیدا کند. نحوهٔ برخورد او با مکان‌شناسی فلسطین به همین صورت است. او ظاهراً در منابع تلمودی و میدارشی در دست خود دربارهٔ فلسطین مطالب زیادی خوانده بود، اما تنها آنچه را با تخیل او تناسب داشت به خاطر می‌آورد. مثلاً، توصیفات او از کوه‌های فلسطین خیال‌انگیزترین نوع توصیفات است و بیشتر با واقعیت کاستیل[۳] مطابق است تا با جلیل.

نحوهٔ برخورد خلاف واقع با شخصیت‌های داستان نیز به همین‌گونه است. در اینجا نیز، فقدان تصور و درک درست نویسنده توصیف‌ناپذیر است باز این فرض را تأیید می‌کند که او از منابع قدیمی و موثق کمک می‌گرفت. افسانه‌ای که او در میدراش هنعلام و در زُهر «واقعی» حول شخصیت شیمعون بریوحای می‌سازد، بی‌نهایت خیال‌پردازانه و عجیب است. او حتی روابط خانوادگی شخصیت اصلی و قهرمانش را به صورت نادرست فهمیده است: قدیس مشهور پینحاس بن یائیر[۴] در تلمود به عنوان داماد شیمعون بریوحای ذکر می‌شود؛[۵] نویسنده که ظاهراً یک

---

۱. در یادداشتی به مقالهٔ من که در یادداشت شماره ۶۲، ص ۵۶ ذکر شده کوشش اخیر ر. مارگولیس برای «تجربهٔ نویسندهٔ زُهر با اشاره به عبارت تلمودی که لود و کاپوطکیا را با هم ذکر می‌کند (و طبق تفسیر مارگولیس اماکن مجاور) مدافعه‌گری محض است.

2. Sepphoris

3. Castil

4. Phineas ben Yair

۵. مقایسه کنید با رسالهٔ شبات در تلمود (*Sabbath*, 33b). هیچ نکتهٔ تازه‌ای در «تفسیر دوباره» این عبارت توسط M. Munitz وجود ندارد. مقایسه کنید با کتاب بن یوحای، 67§ ,(1815).

https://t.me/ketabhayemontakhabe

واژه را غلط خوانده او را به عنوان پدرزن او معرفی می‌کند![1] به نظر می‌رسد که او عمداً نام پدرزن الیعزار، فرزند حاخام شیمعون را تغییر داده است.[2] او در مورد گاهشماری و ذکر رویدادها بر اساس ترتیب تاریخ وقوع نیز دغدغه‌ای ندارد. زمانی که مسئلهٔ معرفی اسامی شاگردان جدیدی که اطراف شیمعون بریوحای گرد آمدند مطرح می‌شود، او تخیلش را آزادانه رها می‌سازد و نام‌های اساتید تلمودی را که نسل‌ها بعد زیسته‌اند، ارائه می‌کند.[3] او حتی تا آنجا پیش می‌رود که شخصیت افسانه‌ای حاخام رحومای را، که ابتدا به عنوان مرجعی قبالایی در کتاب باهیر ظاهر می‌شود، به عنوان یک نوع همکار عرفانی قدیمی‌تر شیمعون بریوحای معرفی می‌کند ـ و بدین وسیله ناخودآگاه جایگاه تاریخی واقعی زُهر را نسبت به کتاب باهیر آشکار می‌سازد.[4] اسامی مهم‌ترین اعضای گروه اطراف شیمعون بریوحای عمدتاً از یک میدارش با نام مستعار برگرفته است و با الصاق نام پدر یا القاب دیگر به نحوی تظاهر به صحیح بودن بافته‌های خود می‌کند. این میدارش خاص، یعنی **پیرقه [فصول] حاخام الیعزر**، که متعلق به قرن هشتم است، معمولاً یکی از مهم‌ترین منابع هگادای زُهر بوده است. چنان که گاستر[5] نشان داده است، می‌توان نشان داد که توصیفی که نویسنده از زندگی ژرف‌اندیشانهٔ گوشه‌نشینان و عرفا

---

1. *Zohar*, III, 144b, 200b, 240b.

2. Cf. *Zohar Hadash*, f.22c.

همچنین مقایسه کنید با منبع مزبور در: دربارهٔ موسی بن شیمعون بن لقونیا *Pesahim*, 86b و بنگرید به:

Bacher, Agada der Tannaiten, vol.I, p.448.

۳. نمونهٔ بارز آن مورد ربی هگای (R. Haggai) در (*Zohar*, III, 185a) است که تجربهٔ عرفانی خودش را به عنوان آماره‌ای بر آمورای (*Amora*) این اسم در (*Abodah Zarah*, 68a) آورده است.

4. (*Zohar*, I, 11a), و غالباً در میدراش روت هنعِلام.

5. Gaster

https://t.me/ketabhayemontakhabe

در بیابان بیان می‌کند[1] نه تنها شرایط واقعی ماورای اردن در قرون اولیهٔ تاریخ میلادی را توصیف نمی‌کند بلکه او صرفاً از توصیفی استفاده می‌کند که فیلسوف اخلاق یهودی اسپانیایی بحیه ابن‌پاقودا[2] براساس منابع عرفان عربی دربارهٔ عزلت‌گزیدگان ارائه داده است.[3]

صحنه‌چینی و شخصیت‌های رسائل رعیا مهمنا و تیقون در تقابل با این واقع‌گرایی دروغین است و هیچ نوع تلاشی جهت توصیف شرایط واقعی نیست. در این دو رسالهٔ اخیر، سعی بر آن است که همهٔ وقایع و اتفاقات زمینی تحت‌الشعاع قرار گرفته و صحنهٔ رویدادها از زمین به آسمان کاملاً انتقال یابد. این فلسطین نیست که حداقل در قوهٔ خیال صورت‌پردازی شده و تصویر شود، بلکه بیت آسمانی معرفت است که صحنهٔ رعیا مهمنا را فراهم می‌کند. شیمعون بریوحای در حال گفت‌وگو با شاگردان خود حاخام آبا، حاخام یهودا، حاخام حزقیا و غیره نیست، بلکه او در حال گفت‌وگو با موسی یا همان «شبان مؤمن» است که لقبش الهام‌بخش عنوان این کتاب بوده است؛ با «جاودان ازلی» یا ایلیای نبی،[4] با «تنایی‌ها و آمورایی‌ها»[5] با همهٔ آنها، و سرانجام حتی در حال گفت‌وگو با خود خدا نشان داده می‌شود. روشن است که نویسندهٔ این بخش در پی مطالعهٔ زُهر قصد داشت یک پی‌نوشت بر آن بنویسد؛ دلیل آن این بود که به دنبال مرگ شیمعون بریوحای، مکاشفه‌های بعدی وی در آسمان و در میان شاگردانش که از جانب خدا به ارواح الهام می‌شد، باید مورد بررسی قرار

---

۱. مقایسه کنید با مقالهٔ گاستر در:

S. V. Zohar in *Encyclopedia of Religions and Ethics*, ed. Hastings, vol.XII, p.858-862 (1921).

گزارش خوبی در این مقاله است هر چند تحقیقی جدی و عمیق نیست.

2. Bahya Ibn Pakuda

۳. مقایسه کنید با کتاب حُووُت هلِواووُت (وظایف القلوب)، باب تقوی.

4. Prophet Elijah

5. Tannaites and Amoraites

https://t.me/ketabhayemontakhabe

می‌گرفت. نویسنده به‌طور معناداری به زُهر واقعی اشاره می‌کند، که در آن صحنهٔ وقوع حوادث آن، نظیر «اثر پیشین» همین دنیا است.[۱] هویت نوشتهٔ او مستقل از زُهر است، و درواقع در برخی جاها، به‌ویژه در تیقون، نوعی تفسیر نظام‌مند دربارهٔ عبارات زُهر ارائه می‌دهد.

با تحلیل دقیق بافت ادبی زُهر، دلیل دیگری بر دیدگاهی که در پاراگراف‌های قبل مطرح شد، در اختیار ما می‌گذارد. فی‌الجمله، ساختار آن متعارف و نظام‌مند است و برخی ویژگی‌های تکراری را نشان می‌دهد. میان ساختار انواع نوشته‌های غیرمستقل در فهرست ما و انواع نوشته‌های مختصرتر پراکنده در کل بخش یک، که ظاهراً از ساختار و صورت میدارش سرمشق می‌گیرد، تفاوتی وجود ندارد. بدیهی است که نویسنده درک روشنی نسبت به تفاوت میان میدارش قدیم، که سعی در ادامهٔ سنت آن داشته، و موعظه‌های قرون وسطایی که ناخودآگاه از قلم او جاری شده، نداشته است. زُهر نیز همانند بخش‌بندی میدارش‌های قدیم از قسمت‌بندی تورات جهت استفادهٔ کنیسه‌ای پیروی می‌کند. در درون هر بخش یا همان **سیدرا**[۲] ما این موارد را می‌یابیم: مقدمه‌ها، میدراش عرفانی نظام‌مند در باب برخی آیات، تبیین‌های اندرزگونه به شکل آثار پراکندهٔ ادبی در قالب حکایات و نظایر آنکه به برخی موضوعات ذکرشده در آن **سیدرا** اشاره دارند. شخصیت‌هایی که در این حکایات یا داستان‌های قدیمی ظاهر می‌شوند، غالباً بحث و گفت‌وگوهای طولانی دارند که ساختار آن یکنواخت و مشخص است. مقدمه‌هایی که پیش از تفسیر آیه‌ای از اسفار خمسه آورده می‌شود، به تقلید سطحی از میدارش، معمولاً به این شکل است که آیه‌ای را به‌عنوان نقطهٔ شروع از انبیا یا سرگذشت

---

۱. محفل دوستان قدیم اغلب در R. M. بر فصل **پینحاس** ***(فصلی از تورات، سفر اعداد)***.

2. *Sidra*

https://t.me/ketabhayemontakhabe

افراد مقدس[1] می‌آورد و تفسیر آن را با تفسیر آیهٔ مورد بحث پیوند می‌دهد. اما این مقدمه‌ها در میدارش قدیم نشانگر تلفیقی فاقد انسجام از اظهارات و سخنان معتبر است، در حالی که تقلیدهای آنها در زُهر واقعاً شبیه موعظه‌هایی است که با نظر به وحدت ظاهری و انسجام فکری ایجاد شده‌اند. حتی در آن بخش‌هایی که وانمود می‌کنند نوشته‌هایی مستقل هستند، این مقدمه‌های دارای پند و اندرز همواره مقدم بر استدلال می‌آید.

یکنواختی نیز نشانهٔ تردستی‌های بارز یا بین‌قدیمی در داستان‌سرایی است. در تمام آنها تعداد اندک و یکسانی از مضامین و درون‌مایه‌های ادبی با تردستی به‌کار می‌رود. بازیگران صحنه تغییر می‌کنند، ولی داستان به همان صورت باقی می‌ماند. تفاوت‌های موجود در ادوار تاریخی که بیشتر از یک دورهٔ چند ساله است، مسلم است این حکایات فقط در انطباق کامل با برخی نمونه‌های کهن تدوین نشده‌اند، بلکه آنها آمیزه‌ای از یکدیگر با موعظه‌هایی که از طریق نقل‌قول مستقیم یا از طریق اشارات تلویحی پیرامون انواع آیات تورات به‌طور نامنظم نوشته شده‌اند، می‌باشند. از این‌رو ممکن است اندیشه‌ای که در حکایتی یا موعظهٔ مقدماتی بیان شده باشد به سادگی در «میدراش» بعدی دنبال شده باشد، یا برعکس. هرچه انسان تحلیل این نقل‌قول‌ها و اشارات تلویحی یعنی صورت کلی استدلال‌ها و ساختار معماری آنها را بیشتر دنبال کند، با وضوح بیشتری درمی‌یابد که قطعات طولانی و مفصل فی‌البداهه، و گاهی تحت تأثیر افسون الهام و مکاشفه نوشته شده است. پس از آن، نویسنده در بازخوانی آنچه نوشته بود، برخی اصلاحات و تصحیح‌ها را انجام داد، از جمله تصحیح نقل‌قول‌هایی که آنها را مقرون به صواب می‌دانست.

---

1. hagiographa

https://t.me/ketabhayemontakhabe

زمانی که تمام این عوامل به‌طور منصفانه بررسی شود، هیچ دلیلی وجود ندارد که این یادداشت‌های فرعی را بتوان در منابع مستقل دیگری پیگیری کرد. فصول مفصل دربارهٔ تواریخ ایام و تاریخ داوران و نیز دویست صفحهٔ اول کتاب زُهر دربارهٔ سفر لاویان نمونه‌هایی از چنین بخش‌هایی است که در یک دورهٔ واحد تألیف شده است. ما گاه و بی‌گاه با عبارتی کوتاه مواجه می‌شویم که ممکن است احتمالاً ارتباط واقعی‌اش با بقیه عبارات مشکوک به نظر برسد، اما چنین عباراتی هرگز اهمیت خاصی برای موضوع بحث ندارد. این بخشی از همان تصویر کلی است که نویسنده مایل است خودش آن را بازگوید. به‌ندرت پیش می‌آید که یک عبارت را در متن‌های مختلف بیاورد،[1] اما معمولاً ترجیح می‌دهد که یک اندیشه را به صور مختلف بیان کند. هرگاه این امر اتفاق افتد، ما به‌وضوح با انواع مضامین اندرزگونه در باب موضوعی خاص سروکار داریم که از نویسندگان متعدد نیست.

۵

سرانجام ما به مسئلهٔ مهم منابع ادبی که نویسنده از آنها استفاده کرده است، می‌رسیم. در اینجا نیز انسان تحت تأثیر یکنواختی تصویر قرار می‌گیرد. گرچه از منابع یکسانی در کل متن استفاده نشده است، ولی می‌توانیم تصوّری نسبتاً روشن از «کتابخانهٔ» او به دست آوریم. منظورم اشاره به این مطلب نیست که در فرآیند عملی نگارش، اطراف او با کتبی محصور می‌شد که دائماً جهت ارجاع به سراغ آنها می‌رفت. به احتمال زیاد، از آنجا که او خوانندهٔ‌ای همه‌چیزخوان بود که از موهبت حافظه‌ای

---

۱. لیستی از این عبارات در اوایل ۱۶۳۵ توسط هارون سلیگ بن موسی اهل زولیکو، در فصل پنجم کتاب خود، تألیف عمدهٔ سوگند، Cracow, 1635، گردآوری شد.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

قوی برخوردار بود و برخی از آثار را عمیقاً نیز مطالعه کرده بود، می‌توانست تقریباً به سبکی که عموماً در قرون وسطا متداول بود به صورت واژه به واژه از حافظه‌اش نقل‌قول کند. البته، گاه‌وبی‌گاه حافظه‌اش او را یاری نمی‌کرد که در برخی موارد خطاهای ناشی از آن بسیار روشن و واضح‌اند.

از جمله آثاری که باید آنها را به عنوان منابع اصلی او دانست عبارتند از: تلمود بابلی، بخش‌های مختلف میدراش ربا،[1] میدراش بر مزامیر، پسیقوت،[2] و پیرقه [فصول] حاخام الیعزر[3] و نیز ترگومیم،[4] و تفسیر راشی[5] بر کتاب مقدس و تلمود. علاوه بر این منابع، فهرستی طولانی از نوشته‌هایی دیگر وجود دارد که کمابیش از آنها استفاده می‌کرده است.[6] چنان که باخر[7] در مقاله‌ای عالی[8] در باب این موضوع نشان داده است، او از بسیاری از تفاسیر قرون وسطا بر کتاب مقدس استفاده کرده است. افزون بر آن می‌توان نشان داد که او از آثار اصلی یهودا هلوی[9] و موسی

---

1. *Midrash Rabba*
2. *Pesiktoth*
3. *Pirk Rabbi Elize*
4. *Targumim*
5. *Rashi*
6. محقق اهلِ تلوآویو روبن مارگولیس اقدام به انتشار چاپ زُهر همراه با حاشیه و تعلیقات کرده است که در آن ارجاعات مربوط به علمای یهود ذکر می‌شوند. این به نظر بسیار مفید برای پژوهشگران زُهر است، اما نویسنده مراقب است که از هر نوع تصوری که «انتقاد» به نظر می‌رسد خودداری کند و در بسیاری موارد به منظور «توجیه» مشکلاتی که نقد جدید مطرح می‌سازد از روش‌های مدافعه‌گرانه‌ای که ارزش آنها مورد تردید است، استفاده کرده است.
7. Bacher
8. L. Exegáse Bibilique Dans le Zohar, in *REJ*, vol.22, p.33-46 (1891), 219-229.
9. Cf. J. L. Zlotnik,

درگفتارهایی از کتاب تفسیر فصیح عبری، **بخش گفتارهای حکمت** (نشر اورشلیم ۱۹۳۹)، p.5-16 آورده است. همان‌طور که در نزد بسیاری از طرفداران «قدیمی بودن» زُهر بیان می‌شود: حقایقی که وی بدون دید انتقادی بیان می‌دارد قابل توجه است، گاهی به‌وضوح این ادلهٔ او مخالف آن چیزی است که او به آن اشاره می‌کند.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

ابن‌میمون نیز بهره گرفته و برخی اندیشه‌های او در خصوص مسائل اصلی و مهمی که مورد علاقه او بودند، مستقیماً متأثر از دیدگاه‌های ابن‌میمون است. مثلاً اشارات مکرر او به کفر و الحاد به عنوان صورتی از پرستش ستارگان که پیوند بسیار نزدیکی با جادو و بت‌پرستی دارد.[۱]

افزون بر این، او آشکارا از نوشته‌های حسیدی و قبالایی قرن سیزدهم بسیار استفاده کرده است؛ به‌ویژه از آثاری که توسط مکتب عارفان قبالا انتشار یافته بود، بدون محدودیتی بهره برد. عارفانی که مرکز آنها شهر کوچک گرونا در ایالت کاتالان بود و در ایام بین سال‌های ۱۲۳۰ تا ۱۲۶۰ بیش از هر گروه دیگری تلاش کردند آنچه را در مکتب عرفانی قبالای اسپانیا سرشار از روح زندگی بود، نظام‌مند سازند. تردیدی نیست که آثار عزرابن سلیمان،[۲] عزرائیل، و موسی‌ابن‌نحمان[۳] چهرهٔ سرشناس[۴] این گروه، نه تنها به‌طور کلی بلکه در برخی جزئیات خاص دیدگاه او را تحت تأثیر قرار داده‌اند. آخرین منبع قابل تحقیق با آخرین رهیافت‌های بسیار مهم که نویسندهٔ زُهر از آن بهره جسته، گینَت اِگوز[5] یا «باغ گردو» اثر یوسف

---

۱. به سهولت فراموش می‌شود که تنها نظریهٔ «زابیان» (Zabian) ابن‌میمون توضیح ماهیت شرک و بت‌پرستی را ممکن ساخت. نویسنده تعاریف **احکام مربوط به بت‌پرستی** (I,1-2) را با تعاریفی که در (*Moreh Nebukhim*, III, 29) داده می‌شود، با هم آورده است. این آشکارا در عباراتی مانند (Zohar I, 56b, 99b; II 69a, 112a; III, 206b) بازتاب یافته است.

۲. بنگرید به مقدمهٔ عزرائیل تیشبای بر تصحیح کتاب پروش ها‌اگادوت (اورشلیم ۱۹۴۵) و مجموعه تحقیقاتش بر

Sinai, vol.VIII (1945), p.159-178 and vol.IX (1944), p.178-185.

در زهر به روش خاص از تفسیر عزرا بر غزل غزل‌ها و نیز تفسیر ازرائیل بر کتاب ادعیه بهره برده می‌شود.

3. Moses ben Nahman

۴. نویسندهٔ زُهر از کتاب تُورَت ها‌آدام (قوانین بشر) اثر ابن‌نحمان که تفسیر او بر تورات و کتاب ایوب است، استفاده می‌کرد. در هر موضوعی که نویسنده منابعش را مطالعه می‌کند در (Zohar, III, 23a) است چنان که با منابع اصلی‌اش در تفسیر ابن‌نحمان بر Job (XXXVIII, 36) آورده است.

5. *Ginath Egoz (Nut Garden)*

https://t.me/ketabhayemontakhabe

جیکاتیلا است، که در سال ۱۲۷۴ نوشته شد. این کتاب هم منبع اصطلاحات است که برای توصیف «نقطهٔ آغازین» یا مرکز عرفانی به‌کار می‌رود که ما در بخش‌های کاملاً مجزای زُهر با آن[1] روبه‌رو می‌شویم، و هم منبعی است برای متد بسیار بدیعی که در آن مفهوم نقطهٔ آغازین با مفهوم تورات ازلی که به‌عنوان حکمت خدا دانسته می‌شود، پیوند می‌یابد.[2]

طبیعی است که ذکری از این منابع به میان نیامده است. در عوض، نویسنده تنها به اشارهٔ مبهم به آثار قدیمی یا رساله‌های عرفانی دربارهٔ موضوعی خاصی رضایت می‌دهد، هرچند خواننده را ناراضی سازد. از این‌رو کشف منابع واقعی، که او بسیار دقت می‌کند آنها را پنهان سازد، یکی از پیش‌نیازهای اصلی برای درک و ارزیابی درست موقعیت تاریخی و اهمیت نظری زُهر است.[3] این کار وقتی خنده‌آور و بیشتر مشکل می‌شود که نویسنده نه تنها نمی‌خواهد منابع واقعی‌اش را نشان دهد، بلکه نقل‌قول‌های عجیب و غریب از منابع غیرموجود مطرح می‌کند. تمام کتاب پر است از نقل‌قول‌های ساختگی و ارجاع‌های دروغین به آثار خیالی که موجب شده حتی محققان جدی وجود منابع مفقود شده برای بخش‌های عرفانی زُهر را امری مسلم بپندارند. اما این «نقل‌قول‌ها» از

---

۱. **نقطهٔ واحده** به معنای «نقطه» یا «یک نقطه» نیست، بلکه به معنای مرکز است.
I, 15a, 30b, 71b (سفیرای علو ا یا ظروف الاهی), 229a; II, 157a, 259a, 268a; III, 250a, etc.
همهٔ این عبارات در قطعاتی یافت شده که از متن اصلی جدا شده‌اند.

۲. جالب‌ترین قطعه را باید در کتاب گینَت ها اِگُوز (باغ گردو)، ((Hanau 1615), f.55a/b) یافت. زُهر تنها آمیزش این اندیشه‌ها و اصطلاحات را با نظریهٔ سفیروت بدان افزوده است که گیکاتیلا در این ارتباط هیچ استفاده‌ای از آن نمی‌کند. عارفان قبالای دیگر قبل از گیکاتیلا از حوخمای (Hokhma) الاهی به عنوان یک نقطه سخن گفته‌اند، اما اصطلاح ***اسرار یک نقطه*** و ترکیب آن با مفهوم تورات ازلی از آن خود اوست.

۳. مقایسه کنید با یادداشت ۷۴ [متن انگلیسی].

https://t.me/ketabhayemontakhabe

کتاب آدم، کتاب حنوخ، کتاب سلیمان پادشاه، کتاب راوهَمنونا ساوا[1] و غیره که ما انتشار فهرستی از این «کتابخانهٔ آسمانی»[2] را مدیون نویسنده‌ای شوخ‌طبع هستیم ـ همگی هم به لحاظ سبک نگارش و هم واژگان با اثر اصلی همخوانی دارند، و قاعدتاً آنها بخشی از این بحث و گفت‌وگو نیز هستند. تنها در موارد بسیار نادر است که وی به یک کتاب واقعی موجود ارجاع می‌دهد، و هر موقع که بدین روال بوده است، اسناد مذکور، درست برعکس، به متونی بسیار قدیمی ارجاع می‌دهد. برای نمونه الفبای ابن‌سیرا[3] متنی بسیار قدیمی مربوط به قرن دهم است که نویسنده آشکارا اسطورهٔ لیلیت[4] یا نخستین زن آدم را از آن گرفته است.[5] یک مورد از آثار پیشین نداریم که نقل‌قولی از آن ذکر شده باشد و آن اثر از آن زمان از بین رفته باشد.

همین آزادی و استقلال فکری در نحوهٔ برخورد مؤلف با منابع خود دیده می‌شود. بیشتر مواقع او نسبت به متن واقعی حساسیت عجیبی نشان می‌دهد، به راحتی آن را همانند مومی شکل‌پذیر برای اهداف سازندهٔ خود به‌کار می‌برد، و خیال خویش را در ایجاد تغییرات ضروری، اصلاحات و تفسیرهای جدید بر نسخهٔ اصلی آزادانه به‌کار می‌بندد. روش دلخواه او این است که درون مایه‌ها و مضامین آگادای قدیم را با تار و پود اندیشه خود درهم می‌بافد، حتی مضامینی که معنایشان را صریحاً به عرفان تغییر نمی‌دهد. بنابراین، گریزهایی به افسانه‌های آگادایی که در هیچ‌جای دیگری به این شکل یافت نمی‌شوند، لزوماً مبتنی بر آثار از

---

1. *Book of Rav Hamnuna Sava*
2. S. A. Neuhausen (Baltimore), کتاب الاهی (1937),
که کامل‌تر از لیستی است که تسونتس در *Gesammelteschrifton*, vol.I, p.12-13 به دست می‌دهد.
3. *Alphabet of ben Sira*
4. Lilith
5. Cf. *Zohar*, I, 34b: آن را در کتب قدیمی یافتم.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

میان رفته نیست. منبع آنها صرفاً تخیل خود نویسنده است. رویکرد او به این موضوعات رویکردی نمایش‌نامه‌ای است، که به‌طور یکسان در چیدمان کل آثار و در سبک وی آشکار است. سبک او همان شیوه‌ای است که در افسانه‌ها یا حکایات تلمودی مختصر به صورت هگاداهای سرزنده و شاد دربارهٔ یک موضوع مشخص به‌کار می‌رود.[1] هر آگادایی که قبلاً دارای عناصر عرفانی بوده است، به نحو احسن مورد توجه و تأکید قرار گرفته است و گاهی با اسطوره‌ای کاملاً جدید درهم بافته شده است.[2]

نویسنده در تمام این تفسیرهای نو از مطالب قدیمی نوعی سادگی، شور و علاقه نسبت به موضوع مورد بحثش از خود نشان می‌دهد که این ویژگی را علاوه بر ویژگی‌های دیگر این نویسنده نباید دست‌کم گرفت. ممکن است آن را با به یاد آوردن این نکته توضیح داد که با وجود همهٔ آشنایی او با عناصر فرهنگ یهودی قرون وسطا، و بسط و گسترش اندیشه‌های عمیقاً عرفانی و جدلی، گویی حیات معنوی نویسنده بر سطح فکری کهنه‌تری متمرکز است. بیشتر اوقات انسان از وجود همزمان شیوه‌های فکری و احساسی کاملاً ابتدایی و نیز اندیشه‌های عرفانی ناشی از مراقبهٔ عمیق، شوکه می‌شود. و شاید جالب توجه باشد که این دو عنصر، به‌طور غیر قابل تصوری با هم سازگارند. حتی هیچ تردیدی در نسبت دادن آنها به منابع ادبی مختلف نمی‌توان داشت؛[3] آنچه توجه ما را به خود جلب کرده است، بازتاب تعارض شدید آنها در ذهن شخصیتی بسیار استثنایی است، که در او شیوه‌های ساده و عمیق فکری، همچون بسیاری از عرفا در کنار هم جمع شده‌اند.

---

۱. مقایسه (*Pesahim*, 3b) و (*Zohar*, II, 124a) نمونه‌ای عالی در اختیار ما قرار می‌دهد.

۲. از این نظر اسطورهٔ «اژدهای بزرگ»، (II, 35a) و شیوه‌ای که این اسطوره با آگادا **اُورهگانوز (نور مدفون)** در باب (Hagigah, 12a) پیوند می‌یابد جالب است.

۳. تحلیلی دربارهٔ تفسیر سفر پیدایش، باب اول (*Zohar*, I, 15a-22a) به روشن‌ترین وجه نشان می‌دهد که چگونه این شیوه‌های مختلف اندیشه در یک متن غیر یکدست ادبی در کنار هم وجود دارند.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

در اینجا می‌توان ملاحظه نمود که نویسندهٔ زُهر تنها عارف قبالای قرن سیزدهم نیست که خصایص ظاهراً ناهمگن و ناسازگار را به‌گونه‌ای خاص و متنوع با هم تلفیق می‌کند؛ گرچه به‌ندرت نویسندهٔ دیگری از آن دوره یافت می‌شود که شخصیتش برای ما چنین جذاب و گیرا باشد. باید به خاطر داشت که او به خاطر دیدگاهش، و احتمالاً همچنین به واسطهٔ روابط شخصی، به گروهی از نویسندگان در اسپانیا و به‌طور خاص‌تر در کاستیل تعلق داشت، که می‌توان آنها را مُعرِّف عکس‌العمل گنوسی در تاریخ مکتب قبالای اسپانیا معرفی کرد. قبالای اوایل قرن سیزدهم نتیجهٔ اتحادی میان سنتی ذاتاً گنوسی و قدیمی که در کتاب باهیر نشان داده شده بود، و عنصر نسبتاً جدید فلسفهٔ نوافلاطونی یهودی بود. تأثیر فزایندهٔ فلسفهٔ نوافلاطونی به‌طور طبیعی باعث واکنشی شد که عناصر گنوسی دیدگاه قبالایی را مورد تأکید قرار می‌داد. در نیمهٔ دوم قرن سیزدهم این گرایش به‌وسیلهٔ نویسندگانی نظیر برادران اسحاق و یعقوب هاکوهن[1] اهل سوریه، تئودورس بن یوسف ابوالعافیه اهل تولدو،[2] و موسی بن شیمعون بورگسی،[3] مطرح شد. ما هنوز تعدادی از آثار آنها را در اختیار داریم،[4] و تشخیص روشی در آنها (به‌ویژه در نوشته‌های دو نویسندهٔ اخیر) که با روش و حال و هوای زُهر نزدیک است، دشوار نیست، گرچه آنها از آن جاذبه و اصالتی که آن اثر بزرگ دارد و آن را کاملاً متمایز می‌سازد خیلی کم برخوردارند.

---

1. Jacob Hacohen Isac
2. Todros ben Joseph Abulafia of Toledo
3. Moses ben Simon of Burgos

۴. متون برادران قبالای سوریه و متون دموسی بورگس را من در دو تحقیق اُوصَر هکاوُد (گنجینهٔ جلال) vol.II (1927) و *Tarbiz*, vol.II-V (1931-1934) چاپ کرده‌ام. گنجینهٔ جلال ابوالعافیه در چاپی کامل در ورشو (۱۸۷۹) طبع شده شَعرَ هرازیم (باب رازها) او (*Ms. Munich, 209*) هنوز چاپ نشده است.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

اگر بازگردیم به نقد و بررسی منابع زُهر، این گفته را نیز تأیید می‌کنیم که نویسنده از مطالب ادبی قدیمی، در کل کتاب به‌طور دائم و یکنواخت استفاده کرده است. البته به شرط آنکه ما اندیشه‌های متعلق به فهم عمومی آن دوره را و نه اندیشه‌هایی که نویسندگان خاص می‌فهمیدند، جزء آن مطالب ادبی به حساب آوریم. برای مثال، آن عبارت‌هایی که زُهر در پرداختن به عرفان نیایشی بدیهی فرض می‌کند، بدون شک در قرن‌های دوازده و سیزده در اسپانیا رایج بوده است. همین مسئله در موارد زیر نیز صادق است: اشارات مکرر به عادات و رسوم رایج یهودیت، یعنی اشکال مرسوم حسن معاشرت که در اینجا به عنوان رفتار عادی تلقی می‌شوند؛[1] اندیشه‌های مؤلف در خصوص طبابت،[2] و فراتر از همهٔ اینها دیدگاه‌های او دربارهٔ سحر، جادوگری و اعتقاد به دیو و جن، که نقشی مهم در نگرش او دارد. می‌توان منشأ عناصر سازندهٔ دیدگاه او دربارهٔ سحر و جادو را به‌وضوح در عقاید رایج قرون وسطا در این خصوص شناسایی کرد؛ گرچه این اندیشه‌ها با مقدار زیادی تخیلات شخصی آمیخته شده‌اند. تحلیل و بررسی مفصل از مفاهیمی که در باب سحر و جادو حاصل می‌شود، ارزش و اهمیت قابل توجهی دارد، زیرا قدرت اهریمنی شرّ معضلی است که ذهن او را سخت به خود مشغول کرده بود، چنان که در سخنرانی بعد سعی می‌کنم نشان دهم، این یکی از موضوعات اصلی جنبهٔ نظری و موعظه‌ای آثار او بوده است. به همین ترتیب برخی اندیشه‌های اصلی معادشناسی[3] او، نظیر تمایز میان بهشت زمینی و آسمانی، با عقاید عمومی یهودی و مسیحی آن عصر مطابقت دارد.

---

۱. برای مثال بنگرید به باخر (Bacher) در:

REJ, vol.22, p.137-138 (1891); vol.23, p.133-134.

2. Cf. Karl Preis, *Die Medizin im Zohar*, *MGWJ*, vol.72 (1928).

3. eschatology

https://t.me/ketabhayemontakhabe

۶

آنچه دربارهٔ سبک نگارش و نگرش وی به میراث اندیشهٔ یهود گفته شد، در مورد تعالیم خود او نیز صادق است. در اینجا نیز بخش‌های مختلف زُهر واقعی یک مجموعهٔ واحد را تشکیل می‌دهند، که متمایز از رایامهمنا و تیقون است. دربارهٔ کل محتوا و جوهرهٔ این اندیشه‌ها، یا حداقل دربارهٔ برخی از مهم‌ترین آنها، در سخنرانی بعد مطالبی را خواهم گفت. در اینجا ما به مهم‌ترین مسائل نویسندهٔ زُهر می‌پردازیم. نکته‌ای که قبل از هر چیزی باید مورد تأکید قرار گیرد، این واقعیت است که علی‌رغم تناقضات جزئی بسیار نادر، آن افق فکری که در تمام این آثار جریان دارد، سازگار و منسجم است.[1] اصطلاحات عرفانی تقریباً در سرتاسر متن به‌طور یکسان وجود دارند، که بسط و توسعهٔ اصطلاحات را که عارفان قبالای مکتب گرونا به‌کار می‌بردند، نشان می‌دهد. بیشتر نمادها تقریباً از یک معیار یکسان پیروی می‌کنند، تا حدی که حتی اگر هیچ سند دیگری از جنبش قبالای اولیه جز زُهر در اختیار نداشتیم، می‌توانستیم آنها را به صورت مفصل و مشروح تفسیر کنیم. همان ترکیب‌بندی‌های نمادی بنیادین به کرّات به شکل‌های مختلف تکرار می‌شوند، و عمدتاً آنچه در یک جا به صورت اشاره بیان شده، در جایی دیگر به‌طور مفصّل توضیح داده شده است. واضح است که وقتی نویسنده‌ای تعدادی پند و موعظه را در باب یک آیهٔ واحد می‌نویسد، می‌تواند اندیشه‌های کاملاً متفاوتی را بدون توجه به وحدت تصور اصلی‌اش بیان کند، واقعیتی که وجود چنین

---

۱. کوشش د. نویمارک برای اثبات وجود تفاوت‌های عقیدتی عمده بین «کتاب‌های اصلی» نظیر سیفرا دِصنیعوتا *Sifra Di-Tseniutha* و ایدراها (*Idras*) و میدراش هَزُهر (*Midrash Ha-Zohar*) ناموفق بوده است؛ این کوشش مبتنی است بر چند فرض کاملاً ناموجه. مقایسه کنید با: تاریخچهٔ فلسفه در اسرائیل، vol.I, p.204-245.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

تناقضات جزئی را که در بیشتر عبارات اعتقادی و نظری یافت می‌شود، تبیین می‌کند. او برای برخی مسئله‌ها چند راه‌حل گوناگون پیشنهاد می‌کند، اما این راه‌حل‌ها به «لایه‌های» مختلف تعلق ندارد، بلکه آگاهانه در مجموعه‌ای از حکایات پراکنده، و گاهی حتی در یک بحث و گفت‌وگو عرضه شده‌اند.

پس ویژگی خاص جنبهٔ نظری زُهر چیست؟ درواقع باید اذعان کرد که در سبک نگارش، لحن و قلم خاص مؤلف آشکارتر است تا در محتوای اندیشه‌اش. اصلی‌ترین نظریه‌هایی که او مطرح می‌کند، اساساً اوج بسط و توسعهٔ تفکر قبالایی در طی سه ربع اول قرن سیزدهم است. اما، نکته‌ای که باید متذکر شد این است که او کورکورانه کل این میراث معنوی را قبول نمی‌کند. نظرگاه او همان مکتب فکری کاملاً شخصی است که جزء مکتب قبالای اسپانیاست، یعنی همان مکتب «عرفانی» که پیش از این متذکر آن شدیم. مکتب قبالای اسپانیا از مجموع انواع قابل ملاحظه‌ای از مکاتب و گرایش‌های تقریباً معروف تشکیل شده بود. دیدگاه‌های متعدد پیرامون موضوعاتی که ما در زُهر می‌یابیم نظیر کنه ذات الاهی، سرنوشت انسان، و ارزش و مزیت تورات همگی نتیجهٔ صد سال پیشرفت فکری عمیقی بود که کتاب زُهر را از کتاب باهیر جدا می‌ساخت. مؤلف از میان انبوهِ اندیشه‌های غالباً متعارض دست به انتخاب می‌زند، و اغلب به شیوه‌ای خاص خود، به موضوعی که ذهنش را شدیداً به خود مشغول داشته یعنی به آنچه گیرایی و جاذبه شدیدتری برای ذهن او دارد، اهمیت می‌دهد.

از این‌رو او به مجموعه‌ای از اندیشه‌ها که مکتب گنوسی فوق‌الذکر بسط و توسعه داد، توجه بیشتری می‌کند؛ مثلاً اندیشهٔ «تجلی رانده شده»،[1] یعنی اندیشهٔ سلسله‌مراتب منظمی از قوای اهریمنی یا

1. left emanation

https://t.me/ketabhayemontakhabe

قلمرو شیطان که شبیه قلمرو نور در ده فلک یا ده مرحله سازمان یافته است. بدیل ده سفیروت «مقدس» ده سفیروت «نامقدس» یا «ناپاک» است؛ اما ده سفیروت دوم با ده سفیروت اول تفاوت دارند زیرا هر یک از آنها ویژگی بسیار خاص خود را دارند. از این‌رو هر کدام نام شخصی خاص خود را دارد، در حالی که اسامی سفیروت الاهی صرفاً صفات انتزاعی نظیر حکمت، عقل، رحمت، جمال و غیره را نشان می‌دهند. قبل از این، اسطوره‌های کامل این قلمرو ظلمت در آثار اسحاق بن یعقوب هکوهن و موسی بورگسی یافت می‌شد.[1] نویسندهٔ زُهر این اندیشه‌ها را برگزید ولی در محتوای اصلی تغییرات جدیدی به وجود آورد. او با وجود اینکه برای بیان دیدگاهش از همان پیش‌فرض‌های نویسندگانی که هم‌اینک متذکر آنها شدیم، آغاز می‌کند، ولی به نظریهٔ «وجه دیگر» کتاب سیترا احرا[2] می‌رسد که بسیار نزدیک با نظریهٔ هم‌عصرانش است، ولی با آن قابل جمع نیست.

اما، این مطلب ما را یک گام جلوتر می‌برد. شخصیت نویسنده هم در مطالبی که کنار می‌زند هم در مطالبی که تأیید می‌کند، به روشنی ظاهر است. یک مثال جالب، نظریهٔ «ادوار بسط متوالی کیهانی» است که در میان قبالاهای قرن سیزدهم بسیار رایج بود ولی او به‌طور کلی آن را نادیده گرفت. بر اساس این نظریه، هر دورهٔ کیهانی هفت هزار سال به طول می‌انجامد که در آن فرآیند جهانی از برخی قوانین عرفانی پیروی می‌کند، تا اینکه در پنجاه هزارمین سال، در جشن «یوول [پنجاهۀ] بزرگ»،[3] جهان به اصل و سرچشمه‌اش باز می‌گردد.

---

۱. شماری از متونی را که با این موضوع ارتباط دارند می‌توان در مطالعاتی یافت که در یادداشت ۸۸ به آنها اشاره شده است.

2. *Sitra Ahra*

3. great jubilee

https://t.me/ketabhayemontakhabe

این نظریه ابتدا در کتاب تِمونا[1] (حدود سال ۱۲۵۰)[2] به شکل تفسیری عرفانی از بیست و دو حرف الفبای عبری مطرح شد، و بر تفسیری جدید از فرامین کتاب مقدس برای سال سبت شمیطا،[3] و جشن یُوبِل [پنجاهه]، زمانی که تمام اشیا به صاحب خود بازمی‌گردند، مبتنی شد. از نظر قبالاهای کاتالونیا، این ظهورات صرفاً نماد مراحل فرآیندی بودند که در آن تمام اشیا از خداوند سریان می‌یابند و به او بازمی‌گردند. نوشته‌های قرن‌های سیزده و چهارده سرشار از نظریات عرفانی دربارهٔ این موضوع است. برای برخی قبالاها، این مسئله که چند دورهٔ جهانی یا جشن یوول [پنجاهه] وجود خواهد داشت به همان اندازهٔ جایگاه این جهان در **شمیطاهای** مختلف اهمیت داشت. در واقع، حتی این نگرش وجود داشت که تورات در خلال ادوار متوالی مختلف، به شیوه‌های متفاوتی خوانده می‌شد، بدون اینکه معنای حقیقی آن به‌عنوان اسم مکنون خداوند یعنی آنچه که می‌تواند بیش از یک معنا را آشکار سازد، تغییر کند. براساس کتاب تمونه، دورهٔ فعلی، دورهٔ قضاوت سخت است، یعنی دوره‌ای که تحت سلطهٔ صفت الاهی، **سفیرای داوری سخت**،[4] می‌باشد، و از این‌رو در آن، مطابق با قرائت موجود از تورات، اوامر و نواهی، چیزهای پاک و ناپاک، امور مقدس و نامقدس وجود دارد. اما در دورهٔ بعدی یا شیمطای بعدی، دیگر نواهی در تورات نخواهد بود، قدرت اهریمنی مهار خواهد شد و بدین ترتیب در یک کلام سرانجام مدینهٔ فاضله[5] تحقق می‌یابد.

---

1. *Temunah*

۲. در ۱۷۸۴ در کورتس و در چاپ بسیار بهتری در لمبرگ در ۱۸۹۳ انتشار یافت. این اثر مهم هنوز به تحلیلی مناسب نیاز دارد.

3. Shemitah

4. *Sefirah of rigor*

5. utopia

https://t.me/ketabhayemontakhabe

نمی‌توان از این تصور اجتناب کرد که ما در اینجا با نظریهٔ یهودی مستقلی شبیه به نظریهٔ خواکین اهل فیور[1] دربارهٔ سه مرحلهٔ کیهانی که مطابق با سه شخصیت تثلیث مسیحی است، سروکار داریم. این نظریه که ابتدا در اواخر قرن دوازدهم در کالابریا[2] بسط و توسعه یافت، در دههٔ چهارم قرن سیزدهم، که فرانسیسکن‌های ایتالیایی آن را پذیرفته و بسط دادند، اهمیت پیدا کرد.[3] نظریهٔ **شمیطاها** حدوداً در همان زمان در گرونا تدوین شد، این همزمانی بسیار شگفت‌انگیز است. در مورد ارتباط مستقیم تاریخی این دو مدرک و دلیلی وجود ندارد و فقط باید آن را یک نظریه بسیار ضعیف دانست. علاوه بر این، **شمیطاها**، نه تنها به مراحل کیهانی عصر حاضر ما مربوطند، نظیر سه دورهٔ جهانی پدر، پسر و روح‌القدس در نوشته‌های خواکین، بلکه با گذشته و آیندهٔ آن نیز نسبتی دارند. با این حال، یک نکتهٔ قابل توجه در هر دوی این نظریه‌ها این است که جلوه‌های مختلف الاهی، چه تثلیث چه سفیروت، به عنوان بنیان‌های متوالی و مؤثر در هر دورهٔ کیهانی خاص یا **آئون**[4] ظاهر می‌شوند. واضح است که این نظریه از منظر معادشناختی بسیاری از افق‌های جدید را پیش چشم ما می‌گشاید: معنای زمان احتمالی مسیح موعود، استحالهٔ تمام اشیا در شمیطای جدید قبل از تولد دوبارهٔ جهان، بقای روح در طی این فرآیند استحاله، و دیگر مسائلی که برای پیروان این نظریه به‌طور اجتناب‌ناپذیری در جلوهٔ این نور تازه ظهور می‌یابد.

اما واقعیت قابل توجهٔ فعلی این است که نویسندهٔ ما، با وجود تمام علاقهٔ پرشورش به سرنوشت اخروی نفس، ظاهراً به‌شدت با این نظریه

---

1. Joaquin of Fiore
2. Calabria
3. Cf. E. Gebhardt, *Mystics and Heretics in Italy at the End of The Middle Eges* (1923); E. Benz, *Ecclesia Spiritualis* (1934).
4. *Aeon* (آئون: شامل دو دوران زمین‌شناسی یا بیشتر، قرون متمادی).

https://t.me/ketabhayemontakhabe

که هم‌اینک به اجمال مطرح کردم، مخالف بوده است. در سرتاسر اثر بزرگش هیچ اشاره‌ای به **شمیطاها** بدین معنا وجود ندارد، گرچه او نیز به گذشت پنجاه هزار سال پیش از «جشن یوول [پنجاهه] بزرگ» اشاره می‌کند.[۱] این‌طور به نظر می‌رسد که ظاهراً از چیزی در این نظریه بیزار بود. شاید اباحی‌گری نهفته[۲] در آن که در پس انتظار آرمانی تغییر در اوامر و نواهی تورات در طی **شمیطاهای** بعد قابل رؤیت است دلیل بیزاری او از این نظریه بود. نمونهٔ جالبی از این گرایش ضد شریعت را می‌توان در نظریهٔ نویسنده‌ای از این مکتب یافت، که وجود حرف بیست و سوم الفبای عبری را بدیهی فرض می‌کند، که در **آئون** حاضر ما نامشهود است ولی در **آئون** بعدی احیا می‌گردد، نظریه‌ای که البته مستلزم تغییری کامل در نگرش سنتی به تورات است.[۳] تصوراتی از این نوع به همان اندازه که برای مؤلف زُهر واقعی بیگانه و نامأنوس است، نزد نویسندهٔ رایا مهمنا، عزیز و گران‌مایه است. کتاب اخیر سرشار از اشاراتی است به «دو درخت»: «شجرهٔ معرفت به خیر و شر» که بر دوران جهانی ما سایه افکنده، و دیگر «شجرهٔ حیات»، که بر **آئون** مسیحیای آینده سایه‌افکن

---

1. *Zohar*, III, 136a

در قرائت درستی که مناحم وکاناتی (Menahem Recanati) در دلایل احکام دینی (Basle) 1580), f.21b برای ما محفوظ نگاه داشته است: «***سه هزار سال زمان لازم است تا خداوند روحی در آن مستقر سازد***».

2. antinomiaism

۳. این نظریه بارها در نوشته‌های محفل تمونا (*Temunah*) ذکر می‌شود، به‌خصوص مقایسه کنید با نقل‌قول داود ابن‌زیمرا از یکی از آنها (در کتاب ماگن داوید، یا حرز داوود (ستاره داوود) آمستردام، (1714, f.49b)، «***که به همین دلیل یک حرف از تورات کم شد که شایسته بود الفبای عبری ۲۳ حرف باشد***» (Ms. Vatican) 223 f.197 (در متن که اندکی بعد از زُهر نگارش یافته) «***زیرا که فرمان «بت مساز» (در ده فرمان تورات) به خاطر کسر آن حرفی که از آن (مجموعه حرف عبری تورات) کسر شده بود، آمد که از آن احکام سنگین استخراج می‌شوند***».

https://t.me/ketabhayemontakhabe

می‌شود. تفاوت میان این دو نیروی کیهانی به‌طور مفصل توصیف می‌شود، و از این‌رو روشن می‌شود که نویسنده بسیار مجذوب اندیشهٔ رهایی از یوغ اوامر و نواهی شرعی در زمان آینده است. این‌گونه مطالب در زُهر واقعی یافت نمی‌شود. همچنین در حالتی که زُهر از فاجعه‌ای خبر می‌دهد، انتقاد اجتماعی بسیار صریح و نیش‌دار نمی‌کند، در حالی که این امر یکی از ویژگی‌های برجستهٔ رَعیا مهمنا است، که نفرت شدیدش از گروه‌های ستمگر در جامعهٔ یهودی معاصر خود غیر قابل تردید است. او به اندازهٔ مؤلف زُهر سخن از اصلاح‌طلبی نمی‌کند، بلکه بیشتر به عنوان فردی انقلابی و پیامبرگونه‌ای که در حالت رؤیای خاصی در شرایط و اوضاع، آشوب عظیمی که مقدم بر مدینهٔ فاضلهٔ عرفانی است، محبوس گشته است.[۱] به همین ترتیب ما هیچ اشاره‌ای به نظریه‌های قبالایی مختلفی که نویسنده یقیناً با آنها آشنا بوده است، در زُهر نمی‌یابیم. از میراثی که به دستش رسیده، آنچه را برای هدف خودش مناسب و کافی است، برگزیده و از آنچه که نمی‌توانسته استفاده کند، چشم‌پوشی کرده است. مثلاً، به نظر می‌رسد که مؤلف زُهر، به هر دلیلی، به انبوه موجودات اهریمنی و فرشته‌صفت که در آثار قبالاهای اسپانیایی فراوان بوده است توجهی نداشته با آنکه در محافل ایشان رفت‌وآمد می‌کرده است، بلکه آنها را با موجودات تخیلی مخلوق خودش جایگزین می‌کند.

اکنون که وحدت و یکپارچگی اساسی قسمت اعظم زُهر و تا حدودی تاریخ نگارش بخش فرعی متأخر آن به اثبات رسید، باید چند کلمه‌ای دربارهٔ ویژگی ادبی و عقیدتی رَعیا مهمنا و تیقون که بخش قدیمی و فرعی زُهر است، سخن بگوییم. ارزش ادبی آنها نیاز به کمی شرح و تفصیل دارد؛

---

۱. باثر اشاره کرده است که پیروان فرانسیسکن خواکین قیور، و اشخاص معروف به روح‌گرا بر نویسندهٔ رَعیا مهمنا تأثیر بسیار زیادی گذاشتند. مقایسه کنید با مقالهٔ او در عیون (تأمل)، ((vol.V, p.1-44 (1939)). با وجود این، من بیش از باثر بر تفاوت‌های بین زُهر و رَعیا مهمنا تأکید می‌کنم و با داوری او دربارهٔ نقش تاریخی رَعیا مهمنا در اسپانیا موافق نیستم.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

درواقع، ارزش ادبی آن ناچیز و نسبت به زُهر بسیار نازل‌تر است. این دو بخش به لحاظ سبک نگارش در مقایسه با زُهر ضعیف‌تراند و نیز به علت توجه بیش از حد به تداعی لفظی و کلامی از زُهر متمایزانـد. بـرخـلاف کتاب زُهر که غالباً به بسط و گسترش روشمند رشته‌ای از افکار می‌پردازد، ما در این دو بخش چیزی جز روندی پرپیچ و خم از یک تداعی به تداعی بعدی نمی‌یابیم. ثانیاً، درخصوص نظریات مطرح شده در رَعیا مهمنا و تیقون فقط می‌توان گفت که آنها هرچند بسیار شبیه هم‌اند اما از جنبه‌های مهم با نظریات زُهر بسیار متفاوت‌اند، اگرچه نویسندهٔ آنها ظاهراً قصد داشت که نوشته‌هایش تکمله‌ای برای زُهر باشد. چنان که خواهیم دید، مؤلف بخش اصلی زُهر گرایش به «وحدتِ وجود» دارد، در حالی که عرفان قبالایی که در رَعیا مهمنا مطرح است، گرایشی کاملاً خداپرستانه دارد.[1] رویکرد آن به سفیروت با شور و هیجان بسیار کمتری همراه است و در بسیاری جزئیات با رویکرد بخش اصلی زُهر متفاوت است. سرانجام، می‌توان اظهار داشت که مؤلف رَعیا مهمنا به عنوان تلمودشناس (در معنای جعلی و سفسطه‌آمیز آن) نسبت بـه مـؤلف زُهـر بـرتری چشـمگیری دارد. مـؤلف زُهـری کـه تلاش‌های فراوان او برای ارائهٔ تفاسیر عرفانی از هلاخا فاقد انبوه شک و دودلی و سوء فهم‌های نسبتاً ابتدایی از شریعت تلمودی است.

۷

با فرض اینکه قسمت اعظم زُهر اثر یک مؤلف باشد، مـا بـه ایـن سـؤال می‌رسیم که آیا هنوز می‌توان مراحل تألیف چنین اثر ادبی عظیمی را دنبال کرد. مؤلف ازکجا آغاز کرد و چگونه باید روش کار او را توصیف کرد؟ به نـظر مـن سـؤال اول را مـی‌توان بـه صـورتی کـاملاً سـاده و تـا حـدی

۱. مقایسه کنید با قطعاتی مانند (II, 42b-43a, III, 257b) و «دعـای ایـلیا» در آغـاز تیقونیم. بسیاری از نویسندگان ملاحظهٔ این قطعات به عنوان تـصویرهای واقـعی الاهـیات زُهـر بـه معنای اخص به راه خطا رفته‌اند.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

شگفت‌انگیز پاسخ داد. حتی آن محققانی که تلقی می‌کردند زُهر در زمان نسبتاً متأخری نوشته شده معمولاً به این فرض استناد می‌کردند که برخی فصول بخش اصلی نظیر دو **ایدرا** [منظور **ایدرا زوطا** «مجمع کوچک» و **ایدرا ربا** «مجمع بزرگ» است] از قسمت‌های آغازین کتاب است و پس از آن بخش‌های میدراشی قرار می‌گیرد و به دنبال آن میدراش هنِعلَم که شاید حتی تألیف نویسندهٔ دیگری است.[1] به همین ترتیب، بسیاری از عرفای قبالا، به معنای دقیق کلمه، میدراش هنِعلم را که عناصر قرون وسطایی در لفافهٔ زبان آرامی قرار ندارد، افزوده‌های بعدی زُهر می‌دانستند.[2]

ولی به نظر من این دیدگاه نادرست است. یکی از جالب‌ترین نتایجی که با تحلیلی بسیار دقیق دربارهٔ زُهر به آن رسیده‌ام، این است که میدراش هنعلام که تفسیری عرفانی بر بخش‌های اول تورات «سیدرا»ها است و میدراش هنعلم روت که تفسیری عرفانی بر کتاب روت است، دو بخش از قدیمی‌ترین اجزای تشکیل‌دهندهٔ کل کتاب زُهر است. موارد زیر برخی از ملاحظات اصلی است که با آنها به این نتیجه رسیده‌ام:

۱. تحلیل دقیق تمام ارجاعات در زُهر، و تحلیل آن قطعاتی که لزوماً متضمن برخی قطعات دیگر است، ما را به این نتیجه می‌رساند که در بسیاری موارد منبع دست اول در دو بخش میدراش هنعلم یافت می‌شود، و هرگز عکس این مطلب وجود ندارد. این مطلب نه تنها در مورد مطالب اعتقادی، بلکه در مورد شکل افسانه‌ای برخی از قسمت‌های مهم بخش اصلی زُهر نیز صادق است، که یا نکات ذکر شده در میدراش هنعلام را مفروض می‌گیرند یا مستقیماً به آنها اشاره می‌کنند، در حالی که عکس این

---

۱. مقایسه کنید با تحلیل استرن (یادداشت ۳۵)؛ و یعقوب اِمدن (Jacob Emden) میطپَحَت سِفاریم «بستهٔ کتب» (1769).

2. Cf. Abraham Zaccuto, (کتاب شجرنامه) سفر یوحَسین p.88 (1857).

به نقل از: اسحاق اهل اکر در سفر هیّامیم (کتاب ایام).

https://t.me/ketabhayemontakhabe

مطلب هرگز درست نیست.[۱]

۲. در برخی موارد یک موعظه یا حکایتی که به لحاظ درون مایه و مضمون مشابه‌اند هم در میدراش هنعلم و هم در قسمت‌های دیگر بخش اصلی زُهر، یافت می‌شود. تحلیل همواره نشان می‌دهد که صورت ادبی به‌کار گرفته شده در اولی [میدراش هنعلام] نسبت به عبارات متناظر با قسمت‌های بخش اصلی زُهر، ابتدایی‌تر و آشکارا وابسته‌تر به منابع اولیه است، و شیوهٔ نگارش آن هم نامناسب‌تر است. غالباً این تفاوت بسیار چشمگیر است؛ ما به‌وضوح می‌بینیم که چگونه مؤلف با عبارتی در میدراش هنعلام به عنوان ماده‌ای خام برای تحریر دومی، که بیشتر در تطبیق و پیشرفتِ ذوق جاودان بعدی خود او به‌کار می‌بندد.[۲] خود من پس از انجام تعدادی از این مقایسه‌ها، بدون اینکه هیچ اشاره‌ای به مشکل ادبی میدراش هنعلام بشود، ناگهان دریافتم که اولویت در سرتاسر آن به این بخش تعلق دارد، و بسیار شگفت‌زده شدم.

۳. تنها در میدراش هنعلام است که هنوز می‌توان نوعی تردید را در مورد جمعی از شخصیت‌هایی یافت که نویسنده قصد داشت آنها را محور طرح تخیلی خود قرار دهد. در بخش‌های دیگر، صحنه تحت نفوذ شیمعون بریوحای و شاگردانش است، در حالی که در میدراش هنعلام نویسنده مُردد میان سه راه‌حل مختلف قرار می‌گیرد: ۱. تدوین اثر خود بدون معرفی قهرمان و یا به تبعیت از سنت میدراش واقعی، با کنار هم قرار دادن تعداد بسیار زیادی از اظهار نظرهایی که علی‌الظاهر نشان‌دهندهٔ دیدگاه‌های

---

۱. از این لحاظ بخش‌های آغازین **ایدرا ربا**، (III, 127b)، که از عبارتی در میدراش هنعلم در زُهر حاداش (f.16a) استفاده می‌کند؛ آغاز **ایدرا زوطا**، (III, 287b) که داستانی منقول در میدراش هنعلم را نقل می‌کند؛ (III, 191b) که مطالبی را از زُهر حاداش نقل می‌کند، بسیار روشنگر است.

۲. به عنوان مثال مقایسه کنید با زُهر حاداش (25cff) درمقایسه با (1,8,9a)؛ زُهر حاداش (19a) در مقایسه با (III, 67a) و (102a)، زُهر حاداش (80a/c) و (181) در مقایسه با (I, 218a/b).

https://t.me/ketabhayemontakhabe

واقعی تعداد زیادی از صاحب‌نظران در سراسر دورهٔ تلمودی است؛ ۲. تدوین اثر خود حول شخصیت آموزگار افسانه‌ای میشنا الیعِزربن هیرکانوس؛[۱] یقیناً نویسنده در این امر متأثر از رسالهٔ ادبی عرفانی میدراش پیرقه حاخام اِلیعِزر بود که پیش از این همان کار را انجام داده بود؛ همچنین متأثر از این واقعیت بود که قبلاً عرفای مرکاوا از این استاد به عنوان مرجعی عرفانی نام برده بودند؛ ۳. اینکه داستان را بر محور شیمعون بریوحای متمرکز کند، که شخصیت تاریخی او برای این منظور نامناسب نبود. اما به استثنای دو کتاب مکاشفه‌ای اوایل قرون وسطا که در آن به عنوان قهرمان ظاهر می‌شود، در هیچ‌جا به عنوان مرجعی عرفانی از او نام برده نشده است. در سرتاسر بخش‌های عظیم میدراش هنعلام شیمعون بریوحای و محفل او اصلاً هیچ نقشی ایفا نمی‌کند. ظاهراً نویسنده تنها وقتی که مشغول نوشتن کتاب شده بود، سرانجام تصمیم گرفت که قهرمان خود را وارد صحنهٔ کتاب کند، اما به‌طور کلی الیعزربن هیرکانوس را قربانی این کار نکرد. او در قطعه‌ای کوچک که ظاهراً در خلال وقفه‌ای که در نگارش کتاب زُهر به دست آورد، آن را نوشت؛ بدون مقدمهٔ قبلی، افسانهٔ الیعزر را بسط می‌دهد و از زبان وی، برخی از اندیشه‌های او را که همان زمان در زُهر مطرح ساخته، بیان می‌کند. این واقعیت که وصیت‌نامهٔ حاخام الیعزر،[۲] رسالهٔ عبری کوچکی که بارها چاپ شد، واقعاً متعلق به ادبیات زُهر باشد، تاکنون هرگز به رسمیت شناخته نشده است[۳] و دربارهٔ منشأ آن انواع نظریه‌های اشتباه اظهار شده است.

---

1. Eliezer ben Hyrkanus

2. *Testament of Rabbi Eliezer*

۳. با وجود این، دو تفسیر قدیمی به روشنی کم و کیف آن را نشان می‌دهند. مقایسه کنید با: Abraham Mordecai Vernikovski, کتاب اورحُوت حیَیم (طریق حیات), Gershom Enoch Leiner, کتاب سِدرگَن عِدِن (کتاب باغ عدن، بهشت) (Lublin, 1903). واقعیت دارد که جلینک که دومین بخش کتاب سدرگن را در بت هَمِیدرش (III, 131-140) چاپ کرده است به حقیقت امر پی نبرده است.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

۴. نویسنده در میدراش هنعلام، هنوز در تلاش است تا در چارچوب عرفان کهن مرکاوا محلی برای اندیشهٔ خود پیدا کند؛ در حالی که در دیگر بخش‌ها، به هیچ‌وجه هیچ رد و اثری از این رویکرد دیده نمی‌شود. همچنین بر خلاف بخش‌های دیگر، در میدراش هنعلام سبک ادبی او بیشتر تکیه بر نوشته‌های اصیل میدارشی کهن دارد تا بر بخش‌های بعدی. عنوان اثر نیز نشان می‌دهد که هدف نویسنده خلق یک «میدراش عرفانی» متمایز از میدارش صرفاً آگادایی بود؛ چراکه آن و نه «یک میدراش تاکنون ناشناخته» معنای خاص **میدراش هنعلام** است، چنان که وجود همین عنوان [میدراش هنعلام] در آثار دیگر عرفای قبالای همان دوره به‌طور قطعی نشان می‌دهد.[1]

۵. در میدراش هنعلام استفاده از نقل‌قول‌های مستقیم از منابع تلمودی در مقایسه با نوشته‌های بعدی بسیار واضح است. همچنین نویسنده در ذکر منابع اصلی با عنوان واقعی‌شان هیچ تردیدی از خود نشان نمی‌دهد، گرچه او پیش از این با ابداع عناوینی برگرفته از «کتابخانهٔ آسمانی»اش شروع می‌کند.

۶. تفاوت‌های عقیدتی میان میدراش هنعلام و دیگر بخش‌ها که در برخی نکات مهم وجود دارد تنها براساس این فرض روان‌شناختی قابل توضیح است که برداشت ساده‌تر میدارش مقدم بر برداشت پیچیده‌تر متونی است که به نظر من بعداً نوشته شده‌اند. با توجه به این فرض، نویسنده همانند تمام پیروان ابن‌میمون، با تمثیل‌های فلسفی شروع می‌کند، و به‌تدریج به سراغ عرفان می‌رود؛ این مسیری بود که در شرایط و اوضاع آن دوره، نسبت به هر روش دیگر، بسیار معقول‌تر بود. او در آغاز

---

۱. موسی بورگس عارفان قبالای معاصر را **علامه‌های «میدراش هَنِعلام»** می‌نامد. مقایسه کنید با:

Tarbiz, vol.V, p.51.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

به فلسفه متمایل‌تر بود تا به مکتب عرفانی قبالا. به مرور زمان، کم‌کم به درون اعماق قلمرو تفکر عرفانی کشیده شد، و عناصر فلسفی نظریهٔ او یا در حاشیه قرار گرفت یا گرایشی عرفانی یافت. نظریه‌پرداز فلسفه عارف شد. در میدراش هَنِعلام نظریهٔ سفیراها به هیچ‌وجه موضوع اصلی بحث او نیست، در عوض آکنده از انواع موعظه‌های تمثیلی پیرامون موضوعات کیهان‌شناختی، روان‌شناختی و معادشناختی است. در اینجا و در بخش‌های بعدی اندیشه‌های روان‌شناختی رشد چشمگیری داشته است، بدون آنکه نفوذ بیش از یک دیدگاه را در اثر نشان دهند. در میدراش هَنِعلام، نظریه‌های روان‌شناختی رایج در قرون وسطا خصوصاً تلفیقی از نظریه‌های ابن‌میمون و نوافلاطونیان، به عنوان دیدگاه خود مؤلف معرفی شده است، هرچند رنگ و لعاب عرفانی آن نظریه‌ها از پیش هویداست. در بخش اصلی زُهر، این رشد روان‌شناسی کاملاً عرفانی که می‌توان جزئیات دقیق‌تر آن را شناخت به مرحلهٔ بسیار تکامل یافته رسیده است.

۷. زبان عبری نویسنده، که در میدراش هنعلام، هنوز با زبان آرامی آمیخته است، بدون تردید زبان قرون وسطای متأخر است. در عین حال، هنوز می‌توان به صورتی کاملاً واضح برخی اصطلاحات عبری را که قبلاً به جای اصطلاحات ساختگی آرامی به کار می‌برد، تشخیص داد.

در مقابل این تتبعات، حتی یک تحقیق هم وجود ندارد که با قاطعیت استدلال کند که بخش اصلی زُهر پیش از میدراش هَنِعلام بوده است. در برخی از فصول زُهر نظیر فصل **سیتره تورا** «اسرار حروف» نیز شبیه میدراش هنعلام دچار شک و تردید می‌شویم؛ در برخی از داستان‌ها با شخصیت‌هایی آشنا می‌شویم که تنها در آنجا یافت می‌شوند، ولی در عین حال، ویژگی تصویر آن شخصیت کلاً تغییر کرده است. فراتر از این، استعداد ادبی مؤلف و قدرت بیان او به‌طور چشمگیری بهبود یافته است.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

روشن است که او در این زمان نه تنها مکاشفه‌هایی داشته، بلکه سبک نگارش او نیز بسیار بهبود یافته است. ما به جای حکایات مختصر و پراکنده‌گویی‌ها، نوشته‌هایی استادانه و اغلب خوش‌ساخت می‌یابیم. این تصور در ما ایجاد می‌شود که او بخش‌های بعدی میدراش هنعلام را همزمان با بخش اصلی یعنی شمارهٔ ۱ الی ۱۶ از فهرست ما، نوشته است، گویی گاهی اوقات او وسوسه می‌شد که برای مدتی در سبک و سیاق قدیمی بنویسید؛ ولی در اینجا نیز ما تنها در دو یا سه جا اشاراتی به اثر بعدی می‌یابیم، و شاید درست این باشد که بگوییم این عبارات نیز به‌طور کلی پیش از آنکه او به بخش اصلی بپردازد، نوشته شده است. به هر حال زمانی که او به وسط کتاب پیدایش رسیده بود ناگهان کار تفسیری خود را در قالب میدراش هنعلام متوقف کرد. او بر سایر کتاب‌های تورات تنها اندکی تفسیر نوشت؛ به‌ویژه مقدمه‌ای بر کتاب خروج[1] نوشت و ظاهراً به جای ادامهٔ این کار بر روی بخش‌های مختلف زُهر اصلی متمرکز شده است که احتمالاً در طی پنج یا شش سال فعالیت جدی به پایان رسید. شاید در سال‌های بعد، افزوده‌هایی نظیر مقدمه‌های شرحی بی‌نام دربارهٔ اوامر تورات به نام پیقوده[2] را احتمالاً نوشته باشد، اثری که به سبک حقیقی و زبان زُهر اصلی نوشته شده و ظاهراً با انگیزهٔ خاصی به مؤلف رایا مهمنا برای نگارش کتاب خودش الهام بخشیده است. به هر حال، او از این مقدمه‌های نسبتاً ناقص و پراکنده به عنوان نقطهٔ شروع استفاده می‌کند و سپس بحث را به شیوهٔ خاص خود بسط و گسترش می‌دهد: می‌توان انتقال از یک سبک نگارش به سبکی دیگر را به‌طور کاملاً آشکار مشاهده کرد.[3]

---

1. *Exodus*
2. *Pikkuda*

۳. برای مثال، مقایسه کنید با آغاز رَعیا مهمنا قطعهٔ (II, 40b-41b) و ادامه‌اش (II, 42-43). برخی بندهای این بخش (اما هرگز نه رَعیا رایا مهمنا) بدون تردید توسط موسی دلئون قبل از ۱۲۹۱ نقل شده است.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

درواقع، کل این اثر یک کار ناقص است، مثلاً تنها تعداد اندکی از آیات کتاب تثنیه[1] در کتاب زُهر وجود دارد. علت آن را می‌توان به چند طریق توضیح داد. ساده‌ترین توضیح موجه و معقول این است که بخش‌های زیادی از آن مفقود شده است. به‌طور کلی، نسخ خطی که ما در اختیار داریم با متن چاپ شده به خوبی مطابقت می‌کند، گرچه گاهی اوقات تحلیل دقیق‌تر آنها هنوز نتایج جالبی را به دست می‌دهد. از این‌رو برای مثال، ما درمی‌یابیم که نویسنده دو نسخه از بخش بسیار مهم میدراش هنعلام را تهیه کرده، که از این دو اکنون تنها نسخهٔ قدیمی نسخهٔ خطی متعلق به قرن چهاردهم است که در کمبریج نگهداری می‌شود،[2] در حالی که بیشتر نسخ دست‌نویس و تمام متن‌های چاپ شده تنها از یک نسخهٔ دیگر استفاده کرده‌اند. به همین ترتیب، نقل‌قول‌های یافت شده در آثار نویسندگان قبل از سال ۱۳۵۰ نشان می‌دهند که آنها فقط از تعداد بسیار کمی از متون بخش اصلی زُهر آگاهی داشتند، که دیگر نشانی از آنها باقی نمانده است.[3] از این‌رو با اینکه مسلم است برخی فقرات کم‌اهمیت به مرور زمان مفقود شده‌اند، هیچ بیّنه‌ای وجود ندارد که نشان دهد این اثر به معنای رسمی کلمه حتماً تکمیل گردیده است. بلکه محتمل به نظر می‌رسد که نویسنده در جایی احساس کرده است که کارش را به اندازهٔ کافی انجام داده و توجه‌اش را به موضوعی جدید معطوف ساخته است. به هر حال به عقیدهٔ من، با توجه به ویژگی اثر بعدی او، این تبیین معقول‌تر به نظر می‌رسد. شاید هم این‌گونه باشد که در آن سال‌ها نیروی خلّاق و پربار او تقریباً تحلیل رفته بود.

---

1. Deuteronomy

2. Ms. *Cambridge University Library Add*, 1023 (سال تألیف در حدود ۱۲۷۰), f.8a-11b. من اکنون این نسخه را در

Louis Ginzberg Jubilee Volume (New York, 1945), Hebrew Section, p.425-440

منتشر ساخته‌ام.

۳. در برخی نقل‌قول‌های ناشناخته از زُهر در تفسیر رکاناتی بر تورات یافت می‌شوند.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

ترتیب نوشته شدن تفسیر بخش‌های مختلف تورات و انواع متون فرعی غیر آن را، به هیچ‌وجه نمی‌توان با قطع و یقین معلوم کرد، ولی از آنجایی که کل این کار احتمالاً بیش از چند سال طول نکشیده است این مسئله اهمیت چندان زیادی ندارد. به‌طور کلی، ما تصور می‌کنیم که دو فصل **ایدرا رابا** «مجمع بزرگ» و **سیفرا دِصِنیعوتا** «کتاب سِر پنهان» از جمله اولین آثار اصلی بودند که تکمیل شدند. در این خصوص جالب توجه است که صفحاتی که بلافاصله پس از خاتمهٔ **ایدرا ربا** قرار گرفته نوعی بازگشت آگاهانه به میدراش **هنِعلام** است. به غیر از میدراش **هنعلام**، بیش از سه تفسیر بر بخش اول تورات که البته از مهم‌ترین بخش‌ها نزد اوست نوشته است. چنین نمونه‌هایی که یک مسئله را به طرق گوناگون مورد بررسی قرار می‌دهد از ویژگی‌های روش اوست و هم نشانگر وحدت و انسجام فکری او می‌باشد.

۸

پس از این همه ملاحظات، پاسخ ما به این سؤال که «کتاب در چه زمانی نوشته شده است»، چیست؟ به نظر من آنچه در بالا دربارهٔ نتیجه‌ای که ما با تحلیل این منابع به آن دست یافتیم، سایر شواهد نیز آن را تأیید می‌کند، ما مشاهده کردیم که نویسنده با مجموعه‌ای از آثار آشنایی داشت که آخرین نمونهٔ آنها در سال ۱۲۷۴ نوشته شده است. این مطلب اشاره به محدودهٔ زمان مورد نظر ما می‌کند، که با توجه به اشاراتی که دربارهٔ ویژگی کلی وقایع و نهادهای آن دوره که هم در میدراش **هنعلام** و هم در دیگر فصول آمده است، اهمیت فوق‌العاده‌ای پیدا می‌کند. بر اساس این اشارات به راحتی می‌توان نتیجه گرفت که نویسنده در زمانی اثر خود را می‌نوشت که فلسطین، پس از فراز و نشیب‌های جنگ‌های صلیبی، دوباره به دست اعراب افتاده بود.[1] در اینجا، اشاره‌های جدلی علیه مسیحیت و

---

1. Cf. *Zohar*, II, 32a.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

اسلام زیاد است[1] و نیز سخنانی که به جوّ اخلاقی یهودیت اشاره دارد، با شرایط و اوضاع حدود سال ۱۲۸۰ مطابقت دارد. حتی تاریخ این اطلاعات را اندکی بیشتر می‌توان محدود کرد. نویسنده در چند جا محاسبات امور فاجعه‌آمیزی را ارائه می‌دهد که تمام آنها پایان تبعید، حدود سال ۱۳۰۰ و سال‌های بعد، را نشان می‌دهد.[2] علی‌رغم این، در عبارتی این بیان مطرح می‌شود که از هنگام تخریب معبد دوم، سال ۶۸ میلادی، هزار و دویست سال، براساس تقویم عبری، از واقعه تبعید و پراکندگی گذشته است، و اکنون بنی‌اسرائیل در تاریکی و ظلمتی زندگی می‌کند که مقدم بر طلوع فجر است.[3] یعنی، او چند سال پس از ۱۲۶۸ شروع به نوشتن کرده است.

اکنون این تاریخ با هر چیزی که ما دربارهٔ شرایط و اوضاع انتشار کتاب می‌دانیم کاملاً مطابقت می‌کند. تمام منابع اتفاق نظر دارند که کتاب زُهر ابتدا در دههٔ هشتاد یا نود قرن سیزدهم توسط موسی ابن‌شم‌طو دو لئون[4] عارف قبالا انتشار یافت، که تا سال ۱۲۹۰ در شهر کوچک گوادالاجارا[5] واقع در مرکز ایالت کاستیل[6] زندگی می‌کرد،[7] و سپس زندگی خود را در خانه‌به‌دوشی سپری کرد و سرانجام سال‌های آخر عمرش را در آویلا[8] گذراند، شهری که احتمالاً به واسطهٔ اندک شور و هیجانی که ناشی از

---

1. Cf. Steinschneider, *Polimische and Apologetisha Literature*, p.360-362 (1887).

2. Cf. A. H. Silver, *A History of Messianic Speculation*, p.90-92.

(تاریخ ۱۶۰۸ که او به عنوان سال نجات ذکر می‌کند بر اساس درک نادرست از متن استوار است).

3. *Zohar*, II, 9b.

4. Moses ben Shemtob de Leon

5. Guadalajara

6. Castille

۷. او نام این شهر را در مقدمه‌های کتاب‌های خود تا ۱۲۹۰ ذکر می‌کند. اسحاق اهل عکر (Acre) نقل می‌کند که او در میان معاصران خود به عنوان «حاخام موسی اهل گوادالاجارا» معروف بود.

8. Avila

https://t.me/ketabhayemontakhabe

ظهور «پیامبری» یهودی در آن به وجود آمده بود، در سال ۱۲۹۵ شیفته و مجذوب آن شده است. او در سال ۱۳۰۵ در شهر کوچک آریولا[۱] در طی بازگشت از سفر به دربار سلطنتی در ایالت والادولید[۲] در اویلا فوت کرد.[۳]

جدا از این اطلاعات مختصر دربارهٔ زندگی او ما می‌دانیم که موسی دلئون تحت نام خود تعداد قابل ملاحظه‌ای آثار عبری تألیف کرده است، که بیشتر آنها محفوظ مانده، گرچه تنها دو عنوان از آنها به چاپ رسیده است.[۴] همچنین ما می‌دانیم که او با خانوادهٔ تئودرس ابوالعافیه[5] که قبلاً او را به عنوان عضوی از مکتب عرفانی قبالا اجمالاً معرفی کردیم، ارتباط نزدیک داشت؛ به عبارت دیگر، او به محفل فردی تعلق داشت که در جامعهٔ یهودیت کاستیل بین سال‌های ۱۲۷۰ و ۱۲۸۰ مقام بالایی داشت. خود او می‌گوید که اولین کتابش، که نگارش آن را تأیید می‌کند، کتاب شوشَن عِدوت[۶] یا «گل سرخ شهادت» بود. این کتاب که نیمی از آن باقی مانده، در سال ۱۲۸۶ نوشته شد.[۷] در سال بعد رساله‌ای نسبتاً حجیم در

---

1. Arevola

2. Valladolid

۳. آن‌گونه که گاهی اشاره شده است او نمی‌تواند در سال ۱۲۶۳ فوت کرده باشد. مقایسه کنید با علوم یهودیت vol.I, p.20-22 زیرا رساله‌ای از او در اختیار داریم که احتمالاً بعد از این تاریخ نوشته شده است. JThs در سِفِر مشکیوُت کِسِف (کتاب قاب‌های نقره‌ای) (Ms. Adler, 1577) تاریخی که اسحاق آکر ذکر می‌کند کاملاً درست است.

۴. سِفِر هنِفِش هَحُخما (کتاب نفس حکمت) Basia 1608 و سِفر شِقِل هقُودِش (کتاب واحد نقره مقدس) (ed. Greenup, London, 1911).

من بیست کتاب و رسائل کوتاه‌تری از او می‌شناسم، که حداقل چهارده عنوان از آنها هنوز موجود است.

5. Todros Abulafia

6. *Shushan Eduth*

7. Ms. Cambridge, Add.505, 4 and Warsaw, Library of the Jewish Community, 50.

قطعهٔ مفصل در (Ms. Munich 47) که مدت مدیدی می‌پنداشتم این اثر را نیز داراست، مطمئناً اثر موسی دلئون است ولی رسالهٔ شوشَن عِدوت (سوسن شهادت) (Cf. *MGWJ*, vol.71 (1927), p.109-123) اثر وی نیست.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

باب معنای فرامین، تحت عنوان سِفِر ها-ریمون[1] «کتاب انار» منتشر کرد.[2] هر دو اثر، به‌ویژه کتاب دوم، مملو از اشارتی به منابع عرفانی هستند. گرچه نام کتاب زُهر هرگز مستقیماً ذکر نمی‌شود، ولی تحلیل دقیق نشان می‌دهد که او در آن موقع از تمام بخش‌های آن به‌طور نظام‌مند استفاده می‌کند، از میدراش هنعلام گرفته تا تفاسیر کتاب لاویان[3] و اعداد[4] از بخش اصلی زُهر.

اما حتی پیش از اینکه موسی دلئون به عنوان نویسندهٔ عبری در صحنه ظاهر شود، نقل‌قول‌هایی از زُهر - و دقیق‌تر بگوییم از میدراش هنعلام - در آثار دو عارف قبالای دیگر ظاهر گردید، که این مطلب، همان دیدگاه ما دربارهٔ ترتیب نوشته شدن و انتشار بخش‌های مختلف زُهر را تأیید می‌کند. قدیمی‌ترین نقل قول کتاب زُهر در پایان کتاب ماشال ها-قَدْمُونی،[5] از اسحاق ابن‌ابوسهولا،[6] به سال ۱۲۸۳ میلادی یافت می‌شود. این نقل‌قول عبارتی است برگرفته از میدراش هنعلام از یک باب کتاب پیدایش، یا به بیان دقیق‌تر برداشتی از این نسخه که تاکنون ناشناخته بود و من با خوش‌شانسی آن را در دست‌نوشتهٔ زُهر در کمبریج کشف کردم.[7] این نویسنده، که همانند موسی دلئون درگوادالاجار زندگی می‌کرد، دو سال بعد تفسیری عرفانی بر غزل غزل‌ها نوشت. او در آنجا، خود متن عبارات میدراش‌های اصلی را که به آنها اشاره می‌کند، نقل نمی‌کند، بلکه تعداد قابل توجهی از

1. *Sefer Ha-Rimmon*

۲. بیش از شش نسخه از آن موجود است. من از نسخهٔ موجود در موزهٔ بریتانیا، ش ۷۵۹ استفاده کرده‌ام.

3. *Leviticus*

4. numbers

5. *Mashal Ha-Kadmoni*

6. Issac ben Abu Sohulah

7. Cf. *Tarbiz*, vol.III, p.181-183 (1932).

من تنها پس از چاپ این مقاله کل این نقل‌قول را در نسخهٔ کمبریج زُهر که در یادداشت ۱۰۶ به آن اشاره کردم، یافتم.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

نقل‌قول‌های برگرفته از میدراشی کاملاً ناشناخته و منتشرنشده را استفاده می‌کند ـ که این میدراش چیزی جز میدراش هنعلام یا «تفسیر عرفانی» از سه «سیدرا»ها «باب» نخست تورات نیست.[۱] حدوداً در همان زمان، به نظر می‌رسد که توذْروس ابوالعافیه کتاب اُوصَر هَکاود[۲] یا «مَفاتیح‌الجلال» را نوشت، که در آن ما دو نقل‌قول از میدراش هنعلام، بدون آنکه به مأخذ آن اشاره شود، در اینجا نیز می‌یابیم. هر دو نویسنده، که به دلایل متعددی می‌توان آنها را مطمئناً از فهرست نویسندگان احتمالی زُهر کنار گذاشت، روابطی نزدیک با موسی دلئون داشتند، که اولی ساکن همان ناحیه بود و دومی دوستی ثروتمند بود که برخی از آثار موسی دلئون به فرزند او تقدیم شده است.[۳]

به‌طور کلی، با توجه به این واقعیت‌ها می‌توان نتایج زیر را بگیریم: میدراش هنعلام، پیش‌درآمد بخش اصلی زُهر بین سال‌های ۱۲۷۵ـ۱۲۸۰، و احتمالاً نه خیلی پیش از سال نگارش بخش اصلی زُهر، نوشته شد، در حالی که قسمت اعظم این اثر در سال‌های ۱۲۸۰-۱۲۸۶ تکمیل شد. پس از این تاریخ، موسی دلئون در آثار مختلفش بخش ثابتی از نقل‌قول‌های مندرج در زُهر را با سایر نقل‌قول‌های برگرفته از میدراش‌ها و تفاسیر، درهم می‌آمیزد. علی‌الظاهر تا سال ۱۲۹۳ بر روی انتشار آثاری که جهت ترویج و اشاعهٔ تعالیم زُهر طراحی شده بودند به‌طور جدی و فشرده کار کرده است. دقیقاً پس از سال ۱۲۹۰ همراه این آثار، احتمالاً شروع به انتشار نسخه‌هایی از بخش اصلی زُهر در میان دیگر عرفای قبالا کرده

۱. مقایسه کنید با مقاله من در
Kirjath Sefer, vol.VI, p.109-118 (1930).

2. *Otsar Ha Kavod*

۳. اسحاق اهل عکر نیز از روابط موسی دلئون با یوسف تودروس ابوالعافیه سخن می‌گوید.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

باشد. ظاهراً بحیا ابن‌آشر[1] اهل ساراگوسا، که تحقیق برای نوشتن تفسیر کبیر تورات را در سال ۱۲۹۱ شروع کرد، برخی از فصول این نسخه‌های میدارش قبالایی جدید را مطالعه کرده است. البته ابتدا نه تحت عنوان زُهر بلکه به نام میدارش حاخام شیمعون بریوحای معروف بوده است.[۲] شاید براساس این متون، در دههٔ نود قرن سیزدهم یا در آغاز قرن چهاردهم فرد دیگری از عرفای قبالا دو فصل تیقونیم و رَعیا مهمنا را نوشته است. به‌طور کلی، به نظر می‌رسد که تقلیدهایی وجود داشته است؛ داوود ابن‌یهودا، نوهٔ ابن‌نحمان[۳] در کتابی به نام مَعروت هَـصُووِثُوت[۴] که در آغاز قرن چهاردهم نوشته شد، به غیر از انواع عبارات موثق زُهری، برخی عبارات مفصل و طولانی را نقل می‌کند، که به شیوه میدراش هنعلام و زُهر نوشته شده و محتوا و مضمون این عبارات نشان می‌دهد که آنها به تقلید از این دو کتاب‌اند.[۵]

اینکه چنین تقلیدهایی صورت می‌گرفت خود دلیل بر این است که برخی عرفای قبالا صورت ادبی زُهر را خیلی جدی نمی‌گرفتند، بلکه آن را خیال‌پردازی صرف می‌دانستند که در تقلید و رونویسی از آن تردید نداشتند. تردیدی نیست که افراد صاف و ساده‌ای نیز بودند که این کتاب را به عنوان یک میدراش اصیل، و حتی به عنوان اثری معتبر از شاگردان شیمعون بریوحای، می‌پذیرفتند. نحوهٔ ارائه استادانهٔ افکار و احساسات

---

1. Bahya ben Asher

۲. بحیا تنها دوبار به تفسیر ربی‌شیمعون بریوحای اشاره می‌کند، اما از آن در بسیاری مواضع دیگر استفاده می‌کند. بسیاری از نویسندگان جدید به این نکته توجه نکرده‌اند، اما پیش‌تر در ۱۵۸۹ موسی مردخای درکتاب مکارم خداوند مارگولیوت (Margoliouth, f.26b) به آن پی برده بود.

3. Nahmanides

4. *Maroth Ha-Tsoveoth*

۵. مقایسه کنید با مقالهٔ من در *Kirjath Sefer*, vol.IV, p.311ff(1928).

https://t.me/ketabhayemontakhabe

پنهان عارفان قبالای آن عصر در این کتاب، آن‌قدر مطابق با واقعیت بود که این آرزو را منجر نمی‌شد که این طرح رؤیایی از عالم معنوی آنان ممکن بود واقعاً ثابت کند که تعلیم سری اساتید میدراش، که بسیار قدمت داشت، و حجیت دینی به آن قدسیت می‌بخشید بوده است.[۱] اندیشه‌های انتقادی در آن زمان بیشتر از این زمان نبود. با وجود این، اندیشهٔ انتقادی به‌طور کامل از بین نرفته بود. در اواخر سال ۱۳۴۰، یوسف ابن‌وکّار اهل تولدو[۲] ـ تقریباً تنها عارف قبالایی که کتاب خود را به زبان عربی نوشت[۳] ـ به خوانندگان خود هشدار داد که در استفاده از زُهر احتیاط کنند، چراکه «اشتباهات بسیار زیادی» دربر دارد.[۴]

تا جایی که من می‌دانم، این راه‌حل برای معضلات زُهر، با تمام شرایطی که منتقد باید در ذهن داشته باشد، کاملاً مطابقت می‌کند. اظهارات کلی ادوارد زِلِر، مورّخ فلسفهٔ یونان، در مورد انگیزه‌ای که موجب نگارش زُهر و بلافاصله انتشار آن گردید، هنوز هم درست است: «نویسنده‌ای که با نام مستعار می‌نویسد، می‌خواهد که تأثیر خاصی در روزگار خودش ایجاد کند؛ بنابراین او فوراً اثرش را منتشر می‌کند، و اگر اولین کسی که آن را می‌خواند، آن را اثری اصیل و واقعی تلقی کند، شاید

---

۱. برخی نویسندگان اولیه بخش‌هایی از زُهر را همچون **«حکایت آفرینش نزد حکمای میشنا»** و غیره نقل می‌کنند، و خود موسی دلئون در نقل (*Zohar*, I, 19b) در مقدمه «گفتارهای حکمای میشنا» همین کار را می‌کند. مقایسه کنید با: ch.2، رسالهٔ حکمت نفس.

2. Joseph Ibn Wakkor of Toledo

3. Cf. *Steinschneider Gesammalte Schriften*, I, p.171-180 (1925).

وی نمی‌دانست یک نسخه از متن عربی آثار ابن‌واکر (Ibn Wakkar) در (Ms. Vatican. 203) هنوز وجود دارد. بنگرید به مقالهٔ من در

Cf. *Kirjath Sefer*, vol.XX, p.153-162, 1944.

4. Ms. *Vatican*, 203, f.63b

چنین نقل می‌شود: **«و در کتاب زوهر اشتباهات زیادی رخ داده است لذا واجب است که از آنها برحذر بود که مبادا گمراه شوند»**.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

انتشار آن سریع‌تر از آن باشد که آن اثر تحت نام واقعی مؤلفش ظاهر شده باشد. تنها در جایی که کتابی به خاطر عدم شناخت نویسندهٔ واقعی‌اش به‌طور ناخواسته اشتباهاً به مؤلفی نسبت داده می‌شود و بدون اینکه مؤلفش نقشی در این اشتباه داشته باشد، قاعدتاً نشر آن زمانی طولانی نیاز دارد».[1] پس از فراغت از تمام تخیلات دربارهٔ بخش‌های مختلف زهر که به دوره‌های مختلف تعلق دارد، و منابع و اصل و خاستگاه فرضی‌اش از میراث معنوی شرق است، و نیز تمام تردیدها که نه تنها در ایالت کاستیل انتشار یافت بلکه در آنجا هم نوشته شد، آنگاه پویایی و تحرک درونی مراحلی که منجر به شروع نگارش و انتشار آن گردید اکنون آشکارا در برابر چشمان ما ظاهر می‌شود.

ملاحظهٔ دیگری وجود دارد که می‌توان حداقل آن را به صورت گذرا بیان کرد. برخی مدافعان زُهر که آن را کتابی تألیف یافته از انواع عناصر مختلف و در دوره‌های متفاوت دانسته‌اند، بیان داشته‌اند که نمی‌توان تصور کرد که اثری عظیم همچون نوشته‌های زُهری حاصل سال‌های اندکی کار و تلاش بوده است (شش سالی که برای تألیف آن کتاب مدّ نظر ماست). ولی خطایی جدّی در این داوری وجود دارد. دقیقاً عکس آن درست است: اگر انسانی تحت تأثیر جادوی الهام بنویسد، و اگر او نوعی «تکیه‌گاه ارشمیدسی» یافته که جهان معنوی وی حول آن می‌چرخد، در واقع تألیف هزاران صفحه در طی مدتی بسیار محدود برای او آسان است. به‌عنوان نمونه ما عارف مشهور آلمانی یعقوب بومه[2] را داریم، که در طی شش سال (۱۶۱۸ـ۱۶۲۴) اثری عرفانی حتی عظیم‌تر از زُهر تألیف کرد.

---

1. E. Zeller, *Vortraye und Abhandunyen*, Erste Sammlung (Second Edition), p.336, 1875.

2. Jacob Boehme

https://t.me/ketabhayemontakhabe

۹

تنها یک سؤال نهایی باقی می‌ماند: نویسنده چه کسی بود؟ آیا خود موسی دلئون بود یا نویسنده‌ای گمنام که در محفل موسی دلئون رفت و آمد داشت و توانست هویتش را از نگاه خیرهٔ آیندگان پنهان سازد؟ آیا می‌توان به‌طور کلی این احتمال را کنار گذاشت که قبالایی دیگر، که هویتش در اعماق تاریک تاریخ گم شده، سهم عمده‌ای در این کار داشته است؟ حداقل می‌توان گفت که برخی از هم‌عصران دلئون او را نویسندهٔ زُهر معرفی کرده‌اند. به هر حال غیر از آثار خود موسی دلئون، و گواهی بسیار بحث‌برانگیز عارف قبالا اسحاق ابن‌سموئیل اهل عکا که یکی از دو سند آن دوره، که اسم دلئون در آن ذکر شده است، آگاهی بیشتری نداریم.[1] پس از فتح عکا توسط مسلمانان در سال ۱۲۹۱، اسحاق زمانی که هنوز طلبهٔ جوانی بود، خانه‌اش را به قصد ایتالیا ظاهراً ترک کرد. که به نظر می‌رسد در آنجا دربارهٔ زُهر چیزهایی شنیده است، و سرانجام در سال ۱۳۰۵ به اسپانیا رفت، و در آنجا به شرایطی که باعث شد این کتاب انتشار یابد، علاقه‌مند شد. خاطرات او، که چند بخش آخر از آن نیز به صورت دست‌نوشته باقی مانده، گزارش نسبتاً ساده‌ای دربارهٔ اطلاعاتی که دربارهٔ این موضوع جمع‌آوری کرد، ارائه می‌دهد. گزارش می‌شود که او موسی را در والادولید ملاقات کرد و با سوگند به وی خبر داده شد که او (موسی دلئون) «کتابی قدیمی که توسط شیمعون بریوحای نوشته شده» در اختیار دارد و آن را در خانه‌اش در آویلا به وی [اسحاق] نشان خواهد داد. بعداً، زمانی که او پس از مرگ موسی دلئون به آویلا آمد، به او گفته شد که یک

---

۱. متن این شهادت در شجره‌نامه، p.888 (1857) و صورت بهتری از آن در *JQR*, vol.IV, p.361ff(1892) چاپ شده است. نیز مقایسه کنید با: *Graetz*, vol.VII, p.427-430 (1894).

https://t.me/ketabhayemontakhabe

شهروند ثروتمند این شهر به نام یوسف اهل آویلا،[1] پیشنهاد کرده بود که در عوض دست‌نوشته اصلی زُهر، که گفته می‌شد قدیمی و نیز موثق است و تصور بر این بود که موسی دلئون از آن نسخه‌برداری کرده، پسرش را به عقد دختر نویسندهٔ متوفی درآورد؛ اما، هم بیوهٔ نویسندهٔ متوفی و هم دخترش وجود چنین نسخهٔ اصلی را انکار کرده بودند. بر اساس گفتهٔ آنها [زن و دختر دلئون]، موسی دلئون تمام زُهر را خودش نوشته بود، و در پاسخ به سؤال همسرش که چرا خودش را به عنوان مؤلف واقعی کتاب معرفی نمی‌کرد، پاسخ داده بود: «اگر به مردم می‌گفتم که من نویسندهٔ آن هستم، آنها هیچ توجهی نمی‌کردند و یک شاهی هم برای کتاب خرج نمی‌کردند، چراکه آنها می‌گفتند که اینها صرفاً بافته‌های تخیل خود من است. اما اکنون که می‌شنوند من از کتاب زهری رونویسی می‌کنم، که شیمعون بریوحای تحت تأثیر الهام روح‌القدس آن را نوشت، چنان که می‌دانی قیمت بالایی برای آن پرداخت می‌کنند». اسحاق اهل عکا با بیوهٔ موسی دلئون به‌طور مستقیم خودش صبحت نکرد بلکه همهٔ این مطالب را بر اساس خبر دست دوم و حتی دست سوم نقل می‌کند. دربارهٔ تتبعاتش بیشتر گزارش می‌دهد، اما متأسفانه شرح حال‌نگار او در قرن پانزدهم گزارش او را در همان نقطه‌ای قطع می‌کند که وی قصد دارد آن مطلبی را که یکی از شاگردان موسی دلئون با قسم جدّی دربارهٔ «کتاب زُهر که توسط حاخام شیمعون بریوحای نوشته شده بود» به او گفته بود، فاش کند. اینکه آیا اسحاق اهل عکا، که بعداً یکی از مهم‌ترین عارفان قبالای نیمهٔ اول قرن چهاردهم شد، به اعتبار و اصالت زُهر باور پیدا کرد یا نه، مبهم باقی می‌ماند. اینکه او چندین‌بار در آثار خود از آن نقل‌قول می‌کند دالّ بر اعتقاد به قدمت و اصالت آن نیست. از سوی دیگر، جالب توجه است که

---

1. Joseph de Avila

https://t.me/ketabhayemontakhabe

او کراراً دو سنت کاتالانی و کاستیلی مکتب قبالا را با هم مقایسه می‌کند. به نظر او، مکتب نخست تعالیم خود را بر اساس نظریه‌های کتاب باهیر و مکتب دوم بر اساس زُهر مبتنی کرده‌اند.[1] به عبارت دیگر، او رابطهٔ نزدیک میان زُهر و مکتب قبالای کاستیل را مسلم می‌داند.

گرتس نظر خود را دربارهٔ موسی دلئون بر اساس گزارشی که توسط اسحاق اهل عکا ارائه شده، و به‌ویژه بر شهادت ادعا شدهٔ بیوهٔ موسی دلئون مبتنی ساخته، و تمام خشمی را که در کتاب دروغ‌ها[2] نشان داده بر سر موسی دلئون خالی می‌کند.[3] به نظر او، موسی دلئون یک شیاد بیکاره و مفلس بود که «از قبالا که از موضوع‌های رایج و جدید بود بهره جست تا سیمای نویسنده‌ای در این موضوع را به خود گیرد و از این‌رو منبع سرشاری از درآمد را برای خود فراهم سازد».[4] مبنای این اظهار نظر شگفت‌انگیز بر این گمان نادرست است که موسی دلئون ابتدا با نوشتن به اسم خودش آغاز کرد ولی چون نوشته‌های اصلی‌اش سبب حصول افتخار و منفعت مالی کافی نشده بود، که نیتی کاملاً پلید و بی‌ارزش بود، به استعمال نام مستعار روی آورد. از این‌رو تصور بر این است که او تمام زُهر، از جمله میدراش هنعلام، رعیا مهمنا و تیقون را پس از سال ۱۲۹۳ نوشته است. اینکه این دیدگاه در مورد شخصیت نویسنده و زمان و شکل نوشتهٔ او کاملاً اشتباه است، باید پس از نتایج ما در باب این موضوع، که نتیجهٔ تحلیلی نسبتاً دقیق‌تر است، روشن و واضح باشد. پس از اثبات این نکته

---

1. در قطعه‌ای از کتاب اُوصد هَحَییم (گنج حیات) اسحاق (Ms. Adler 1589, in JThs, f.123b): ***«حکمای کاتلُونیا بر پایه‌ای قوی که همان کتاب*** باهیر ***است تکیه دارند و حکمای اسپانیا*** (=Castile) ***براساسی محکم که همان کتاب*** زوهر ***است تکیه کرده‌اند و فرد عاقل آنها را می‌سنجد و سازشی میان آن دو برقرار می‌سازد».***

2. *Book of Lies*

۳. این epitheton در *Graetz*, vol.IX, p.451 (1866) یافت می‌شود.

4. Ibid, vol.VII, p.199 (1894).

https://t.me/ketabhayemontakhabe

من در بیان این سخن تردیدی ندارم که تصور عجیب و خیال‌پردازانهٔ گرتس از موسی دلئون به عنوان شیادی پست و نفرت‌انگیز که سعی می‌کرد ژرف‌اندیشی دروغینی را به نمایش بگذارد، و نیز ایرادهای اخلاقی دیگر گِرتس دربارهٔ شخصیت او را می‌توان به عنوان وهم و خیال صرف مردود شمرد.[۱] با توجه به ویژگی‌های زُهر و آثار عبری موسی دلئون نکته‌ای وجود ندارد که این دیدگاه را دربارهٔ این کتاب و نویسندهٔ آن توجیه کند. همچنین نکته‌ای در آنها دیده نمی‌شود که ما را به سوی اظهار نظر بدبینانهٔ نسبت داده شده به همسر او سوق دهد؛ برعکس، شیوه‌ای که این اظهار نظر را روایت می‌کند بیشتر حاکی از آن است که خاستگاه آن معلول کینهٔ افرادی است که نسبت به نویسنده بدخواه بوده‌اند.

درواقع، اینکه بیوه‌اش او را به عنوان نویسندهٔ زُهر معرفی می‌کند احتمال زیادی دارد که این‌گونه باشد و چنان که خواهیم دید، کاملاً مطابق با واقعیت است. اما اعتبار و اصالت کلمات خاص او که مفروض گرفته شده، مسئله‌ای است که بهتر است در مورد آن اندکی احتیاط کنیم. یک چیز مسلم است: رابطهٔ واقعی میان زُهر و دیگر آثار موسی دلئون عکس آن چیزی است که گرتس تصور می‌کرد. تحلیل و بررسی دقیق تمام کتبی که به اسم خود او نوشته شده، ثابت می‌کند که آنها وجود زُهر را به عنوان اثری کامل، مفروض می‌گیرند، و هدف آشکار آنها این است که خوانندگان را، ابتدا آرام و بی‌سروصدا و به‌تدریج با تأکیدی فزاینده،

---

۱. یادآوری این نکته جالب است که تقریباً هر چیزی که منتقدان عقل‌گرای یهودی دربارهٔ زُهر گفته‌اند، تقریباً با کلماتی یکسان توسط نویسندگان مسیحی با گرایش مشابه دربارهٔ عارف بزرگ بیزانسی که در حدود ۵۰۰ میلادی تحت نام مستعار دیونسیوس آریوپاگوس آثار خود را می‌نوشت، که از طریق اعمال رسولان، باب هفده، آیه ۳۴ شناخته می‌شود، گفته می‌شد. این واقعیت است که تناظر این دو گروه نویسنده بسیار بیشتر از این دقت و توجه‌ها دربارهٔ نویسندگان آنها و ویژگی آنها است (به یادداشت ۱۵۶ انگلیسی توجه کنید) جایگاهی که ایشان در تاریخ مسیحیت و عرفان یهود دارند بسیار چشمگیر است.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

جهت انتشار آن آماده سازند. در واقع به نظر می‌رسد که او با نوشته‌های خود قصد داشت زمینه را برای انتشار نسخه‌هایی از زُهر، که ظاهراً اکثر اوقات دوازده سال باقیماندهٔ عمرش را به آن اختصاص داده بود، آماده کند. چراکه به‌سختی می‌توان باور کرد که او توانسته باشد این همه کار نسخه‌برداری را در آن هفت سال بین ۱۲۸۶ تا ۱۲۹۳ انجام داده باشد در حالی که در طی آن دوره او مشغول تألیف آثاری به زبان عبری بود، که تنها آن بخشی از آنها که هنوز محفوظ مانده است تقریباً شامل هزار صفحه می‌شود.

جالب است که مراحل تدریجی و دائماً رو به گسترش استفاده از نقل‌قول‌های منقول از زُهر را در جریان این هفت سال مورد توجه قرار دهیم. در آغاز، ما می‌بینیم که نویسنده در حال اشاره به «سخنان خردمندان» یا «تفاسیر عارفان» با واژگانی بسیار مبهم است، اما به مرور زمان اشارات اولیهٔ او بیشتر و بیشتر تغزلی می‌شود، که در کتاب میشکَن‌ها ـ عِدوت،[1] نوشتهٔ سال ۱۲۹۳، عباراتی بسیار طولانی وجود دارد که به شیوه‌ای کاملاً چشمگیر به ماهیت این مرواریدهای قدیمی حکمت اشاره می‌کند که به تازگی توسط او «کشف شده» و سرانجام آنها را آشکار ساخت. تحلیلی دقیق‌تر از این کتاب، هیچ تردیدی باقی نمی‌گذارد که آن به عنوان مقدمه‌ای تبلیغی بر کتاب زُهر بود، که تازه چاپ شده بود یا در آستانهٔ چاپ شدن بود. گرچه این کتاب تقریباً به بسط و توسعهٔ موضوع اصلی‌اش یعنی اندیشه‌های مربوط به معاد نفس که در زُهر مطرح شده‌اند، اختصاص یافته، ولی هدف اصلی‌اش آشکارا تبلیغی است.

اما با وجود همهٔ این نکاتی که دربارهٔ انگیزه‌های نویسنده و ترتیب زمانی نوشته شدن زُهر گفته شد، هنوز نمی‌توان گفت که به این سؤال که

---

1. *Mishkan-Ha-Edoth*

https://t.me/ketabhayemontakhabe

نویسندهٔ واقعی آن کیست، پاسخ داده شده است. افزون بر این، هنوز ممکن است که موسی دلئون از نوشته‌هایی که در اختیار داشته اما خود او آنها را ننوشته، استفاده کرده است. بنابراین، سؤال این است که آیا می‌توان دلیل قطعی یافت که او واقعاً نویسندهٔ زُهر بود.

تمام آنچه در رابطه با این سؤال می‌توانم بگویم این است که پس از مطالعهٔ دقیق آثار عبری موسی دلئون و رابطهٔ آنها با میدراش هنعلام و اجزای سازندهٔ زُهر، به این نتیجه رسیده‌ام که همگی آنها را یک فرد نوشته است. باید اذعان کنم که حتی برای سال‌ها پس از اینکه متقاعد شده بودم که زُهر اثر یک نویسنده است، اما باز در این خصوص شک و تردید داشتم. برای مدتی طولانی در جست‌وجوی معیارهایی بودم که با قاطعیت این احتمال را که موسی دلئون نویسنده است، رد کند؛ مثلاً، انواع سوءبرداشت‌های فاحش مکرر متن زُهر در آثار خود موسی دلئون. اما هرچند صدها نقل‌قول از زُهر، چه واژه‌به‌واژه چه نقل به مضمون در آثار چاپ شده تحت نام خود وی وجود دارد، اما نتوانسته‌ایم حتی یک مورد هم بیابیم که بتوان براساس آن از بدفهمی مهمی سخن گفت. از این‌رو من این اندیشه را کنار گذاشته‌ام که بتوان وجود نویسنده‌ای دیگر را اثبات کرد. از سوی دیگر، اگر به خاطر داشته باشیم که نویسنده نمی‌خواست این مطلب فاش شود که او در نوشتن زُهر از اسم مستعار استفاده می‌کند، در آن صورت این فرض که نویسندهٔ زُهر، نویسندهٔ آثار عبری نیز بود، تبیین مناسبی دربارهٔ تمام نکات مشکوک و مبهم در اختیار ما می‌گذارد.

آنچه من گفته‌ام دربارهٔ شخصیت موسی دلئون و نگارش زُهر توسط او به معنای این نیست که دیگر هر احتمالی رد می‌شود. بلکه بیان این مطلب به این معنا است که ما مطالب مستند بسیار اندکی داریم که فراتر از

https://t.me/ketabhayemontakhabe

بازگویی صرف نظریات عرفانی او باشد. حتی اگر ادله‌ای که من دربارهٔ نویسنده بودن موسی دلئون ارائه می‌دهم، قطعی و مسلم باشد، پذیرش این نظریه هنوز برخی از سؤالات را بدون پاسخ می‌گذارد. این سؤالات به‌ویژه دربارهٔ مراحل مختلف پیشرفت مذهبی موسی دلئون و وقایعی که موجب فعالیت او در نگارش اثر خود با نام مستعار شد، است. همین مطلب، برای نمونه دربارهٔ مسئلهٔ هنوز حل نشدهٔ نسبت او با جوزف جیکاتیلا[1] صادق است.

تردیدی نیست که موسی دلئون نیز با پیروی از ابن‌میمون اندیشهٔ عرفانی خود را آغاز کرد و به‌تدریج مجذوب مطالعهٔ قبالا شد. این امر با توجه به عناصر فلسفی موجود در آثار عبری او بسیار واضح است. علاوه بر این، روشن‌ترین دلیل مستند نسخهٔ خطی از ترجمهٔ عبری کتاب دلالة الحائرین ابن‌میمون در اختیار داریم، که در سال ۱۲۶۴، برای حکیم روشنفکر (هَ‌مَسْکیل)[2] حاخام موسی دلئون نوشته شد، که اکنون در فهرست دست‌نویس مجموعهٔ گوئنزبرگ[3] از نسخ خطی عبری در مسکو وجود دارد.[4] فقدان عناوین افتخاری دیگر نشانگر آن است که او در آن زمان هنوز فردی جوان بود، گرچه نشان از آن است که استطاعت مالی کافی داشت که بتواند نسخه‌ای شخصی از چنین کتاب حجیمی خریداری کند. ما احتمالاً در این فرض که او حدود سال ۱۲۴۰ متولد شد، اشتباه نمی‌کنیم. می‌توانیم دورهٔ بیش از بیست سالهٔ بین ۱۲۶۴ تا ۱۲۸۶ را سال‌هایی توصیف کنیم که سرشار از مطالعهٔ شدید و پیشرفت تدریجی به سوی عرفان بود، که نیمهٔ دوم آن به نگارش زُهر به همان شیوه‌ای که در صفحات پیشین به اجمال بیان شد، اختصاص یافت.

---

1. Joseph Gikatila
2. *Ha-Maskil*
3. *Guenzburg*
4. MS. *Guenzburg*, 771, Cf.I. Zinborg, *The History of Jewish Literature [in Yiddish]*, vol.III, p.55 (1931).

https://t.me/ketabhayemontakhabe

بر اساس تمام اطلاعاتمان روشن می‌شود که او در دههٔ هفتاد با جوزف جیکاتیلا آشنا شد. جیکاتیلا در آن زمان پیرو پرشور و مشتاق مکتب قبالای نبوی ابراهیم ابوالعافیه بود. گرچه این دو عارف قبالا هرگز نامی از یکدیگر نبردند، ولی مطالعهٔ آثار آنها ما را به این نتیجه می‌رساند که هر کدام به‌طور جدی در دیگری تأثیر گذاشته‌اند. اگر بخواهیم از موسی دلئون شروع کنیم، باید گفت: این مطلب بسیار روشن است که گرچه در هیچ‌جا به نکات اصلی نظریهٔ ابوالعافیه نزدیک نمی‌شود و ظاهراً شور و اشتیاقی به آنها نداشته ولی رویکرد آثار او به عرفان حروف و موضوعات مشابه، به‌ویژه آنها که به زبان عبری است، بازتابی از نفوذ کتاب گینَت اِگوز[1] جیکاتیلا است.[2] در برخی قطعات، نفوذ و تأثیر کتاب گینت اگوز آن‌قدر چشمگیر است که ممکن است انسان بر حسب ظاهر گرایش به این پیدا کند که نگارش آن را به جیکاتیلا نسبت دهد.[3] از سوی دیگر، مسلم است که این جیکاتیلا نبود که موسی دلئون را به سوی عرفان قبالای سفیرایی هدایت کرد، چراکه جیکاتیلا در طی دورهٔ نخست فعالیت ادبی‌اش، یعنی در دوره‌ای که زُهر نوشته شد، به‌ندرت درک درستی دربارهٔ مفاهیم عرفانی از خود نشان می‌دهد. پیشرفت معنوی جیکاتیلا نیز دال بر تغییر

---

1. *Ginnat Egoz*

۲. این نکته به‌خصوص در مورد بخش‌های سِفِر هاریمّون «باغ انار» در اُور زاروعَ «نور مزروع» (Ms. *Vatican*, 212) و قطعهٔ بزرگ بدون عنوان در نسخهٔ شمارهٔ ۴۷ مونیخ صادق است (به یادداشت ۱۱۵ انگلیسی توجه کنید).

۳. بخش‌هایی از رسالهٔ اُور زاروعَ او در (Ms. *Vatican*, 428, f.80-90) یافت می‌شود (بدون عنوان یا نام نویسنده) به سهولت می‌تواند نوشته‌هایی از جیکاتیلا فرض شود. از سوی دیگر، برای تشخیص این موضوع که نسخه مهم نیویورک (JThs 851, f.62-92) واقعاً توسط جیکاتیلا نوشته شد و نه موسی دلئون لازم است به تحلیل انتقادی آن بپردازیم. این بخش از تفسیری تاکنون ناشناخته دربارهٔ تورات است و به تقلید از «کتاب گینَت هااِگُوز (باغ گردو)» نوشته شده و به طرزی قانع‌کننده می‌توان نشان داد که موسی دلئون از آن استفاده کرده است.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

قطعی دیدگاه اوست. در آثار بعدی وی به دشواری می‌توان نشانی از تأثیر ابوالعافیه و اندیشه‌های خاص کتاب گینت ا‌گوز یافت. برعکس، وی تمام نشانه‌هایی را که تعالیم قبالای عرفانی را با علاقه و عشق فراوان مطالعه کرده است، به نمایش می‌گذارد. تأثیر زُهر در تمام آثار بعدی او آشکار است، گرچه شیوه‌ای که براساس آن این تأثیر نشان داده می‌شود با آن چیزی که در مورد موسی دلئون می‌یابیم، بسیار متفاوت است. به نظر می‌رسد، که گرایش عرفانی موسی دلئون عمیقاً بر پیشرفت خود او نیز تأثیر گذاشته است.

متأسفانه دربارهٔ نسبت شخصی واقعی این دو عارف قبالا هیچ اطلاعی نداریم. آیا جیکاتیلا از ویژگی استفاده از اسم مستعار در زُهر باخبر بود؟ او نیز، به‌ویژه در کتاب شَعَرِه اُورا[1] «دروازه‌های نور»، به ترویج اندیشه‌های زُهر می‌پردازد، اما ارجاعات او به منبع این نظریات به اشاراتی مبهم به «سخنان حکما» محدود است.[2] این قصور حساب شده در ذکر نام زُهر باید بر طبق هدف مشخصی بوده باشد. عنوان کتاب جیکاتیلا در اصل سِفر ها-اُورا[3] یا «کتاب نور» بود[4] که تقریباً شبیه تعبیر دیگری از سِفِر هزُهَر یا «کتاب روشنایی» به نظر می‌رسد. بنا به همهٔ گزارش‌ها، این کتاب در طی سال‌هایی نوشته شد که موسی دلئون انتشار اولین نسخه‌های زُهر را شروع کرده بود. پیش از این در سال ۱۲۹۳، موسی دلئون در سه عبارت گوناگون کتاب خود، میشکان‌ها ـ ادوت، از سخنان حکما در کتاب شَعَرِه اُورا نقل

1. *Shaare Orah*

۲. مقایسه کنید با ارجاعاتی که در گینت‌ها اگوز «باغ گردو»، (I, p.27) داده شده است.

3. *Sefer Ha-Orah*

۴. قوی‌ترین نسخه‌ها (مثلاً Florenca, *Laurentiana*, p.1, II, God. 41, Written 1325) این را تأیید می‌کند؛ هرچند اسحاق اهل عکا قبلاً از این کتاب به عنوان شَعَرِه اُورا (دروازه‌های نور) نقل می‌کند (در مِعیرت عِینَیِم (نور چشمان) خود، Cod. Munich 17).

https://t.me/ketabhayemontakhabe

می‌کند. روشن نیست که آیا «دروازه‌های نور» یکی از چند اسم فرضی است که زُهر تحت این عنوان در دیگر آثار موسی دلئون ظاهر می‌شود، یا اینکه اشاره به کتاب جیکاتیلا است. درواقع از یک طرف، این واقعیت وجود دارد که یکی از عبارات نقل شده در فصل اول کتاب جیکاتیلا یافت می‌شود، و در قالب واژگانی نوشته شده که مخصوص این نویسنده است.[1] از سوی دیگر، دو عبارت ذکر شدهٔ دیگر، درکتاب جیکاتیلا یافت نمی‌شوند؛ این نکتهٔ دیگری را نشان می‌دهد که از آنجا که جیکاتیلا به اسم خود می‌نوشت، به نظر نمی‌آید که کتاب او نوشتهٔ حاخام‌های قدیم باشد. بنابراین آیا می‌توان نتیجه گرفت که موسی دلئون تنها فصل اول اثر جیکاتیلا را که هنوز ناتمام بود خوانده بوده است، و یا اینکه در اشارات مبهمش دربارهٔ وجود زُهر، عنوان کتاب دوستش را به قصد تفنن به‌کار برده است؟ این مطلب حداقل با عادات کلی‌اش به عنوان یک نویسنده، ناسازگار نیست. در هر صورت، به نظر می‌رسد که احتمالاً جیکاتیلا، زُهر را پیش از سال ۱۲۹۳ خوانده بود و این اندیشه به ذهن او خطور کرده بود که نمادگرایی عرفانی آن را موضوع یکی از آثار خویش قرار دهد. شاید این‌گونه باشد که او در ترویج اندیشه‌های جدید مطابق با خواسته‌های خود موسی دلئون عمل کرده است. احتمالاً خود او نمی‌توانسته مؤلف زُهر باشد. هیچ‌یک از معیارهای تعیین‌کنندهٔ نویسندهٔ واقعی زُهر که اکنون باید توجه خود را به آن جلب کنیم، بر آثار اصلی خود او قابل اطلاق نیست. ولی احتمال زیادی دارد که او یکی از اعضای محفل کاملاً خصوصی موسی دلئون، و دوست وی که همزمان استاد و شاگرد او بود، در مراحل اولیهٔ نگارش و انتشار زُهر نقش داشته است، نقشی که در حال حاضر هنوز نمی‌توانیم آن را مشخص کنیم.

---

۱. مقایسه کنید با: علوم یهودی (I, p.27, note 40).

https://t.me/ketabhayemontakhabe

۱۰

بدیهی است همان‌طور که نمی‌توان بدون تحقیق کامل و دقیق به این سؤال پاسخ داد که زُهر، به عنوان اثری ادبی، چه وقت و چگونه نوشته شد، حل این معما که موسی دلئون نویسندهٔ واقعی زهر باشد بدون بررسی و تحلیل دقیق تمام عوامل دخیل، امکان‌پذیر نیست. با وجود این، می‌توان نتایجی را که به آن دست یافته‌ام به صورتی نسبتاً موجز و کوتاه خلاصه کرد.

آثار عبری متعلق به موسی دلئون دارای سبک نگارشی مخصوص به خود است و از برخی جهات با سبک نگارش جیکاتیلا بسیار متفاوت است. تلفیق نثر مسجع با تعداد زیادی از «عبارات» کتاب مقدس به شیوهٔ ادیبانه و پرتصنع که سبک نوشته‌های عبری ادیبانه در اسپانیای قرون وسطا بوده است و ساختار نثر بسیار نامناسب و مخصوص به خود از ویژگی‌های خاص آثار دلئون است. روشن است که جست‌وجو برای یافتن چنین سبکی در زُهر بیهوده است، چراکه نویسنده در زُهر، باید با زبان آرامی مطالبش را بیان می‌کرد که نمی‌توانست انبوهی از اصطلاحات حاضر و آماده و نقل‌قول‌های نیمه‌شاعرانه را در اختیار او قرار دهد. از سوی دیگر، این سبک ادیبانه و پرتصنع که غالباً در آثارش از آن استفاده می‌کرد موجب نمی‌شود که ما با دلایل موجه بافتی را تشخیص دهیم که می‌توان آن را زبان واقعی او نامید.

اکنون نکته این است که در حالی که بسیاری از ویژگی‌های شیوهٔ بیان اصیل او در آثار هیچ‌یک از نویسندگان هم‌عصرش، حتی جیکاتیلا که در بسیاری جنبه‌های دیگر به او نزدیک است، یافت نمی‌شود، ولی این ویژگی‌ها به صورتی بسیار چشمگیر با برخی از ویژگی‌های زبان زُهر مطابقت دارند. ما در هر دو [هم آثار خود دلئون و هم زُهر] کاربری غلط از

https://t.me/ketabhayemontakhabe

کلمات رایج، و در برخی موارد حتی اصطلاحات اشتباه به‌طور مشابه و یکسان می‌یابیم. و این اشتباه‌ها نه تنها در عبارات عبری که احتمالاً ترجمهٔ عبارات آرامی متناظر زُهر است، یافت می‌شود، بلکه در هر جایی که می‌توان احتمال وقوع آن را منتفی دانست نیز پیدا می‌شود. همان ساختارهای نادرست، همان واژگان با معانی جدید خاص، همان صورت‌های صرفی نادرست فعل، همان نوع خلط ریشه‌های فعلی هیفعیل Hifil ,قَل Kal ـ تمام اینها و بسیاری از ویژگی‌های دیگر زبان عبری موسی دلئون در زُهر نیز یافت می‌شود.[۱] هر مترجم زُهر این اشتباهات را تصحیح می‌کند، به‌ویژه در موارد بسیاری که آنها با کاربرد رایج در زبان عبری اختلاف فاحش دارند. موسی دلئون چنین تصحیحی انجام نمی‌دهد. او همان تکرار بی‌پایان کلمات را ترجیح می‌دهد، کاربرد آشفته و پرطمطراق لفظی برخی از اصطلاحات را که بدین‌وسیله تقریباً معانی‌شان از دست می‌رود از خود نشان می‌دهد. مثلاً، هیچ نویسندهٔ دیگری واژهٔ «راز» را به اندازهٔ نصف دفعاتی که او و نویسندهٔ زُهر استفاده می‌کنند به‌کار نمی‌برد ـ که در بیشتر موارد به هیچ هدفی و نیتی به‌کار می‌رود.

همچنین، هم موسی دلئون و هم نویسندهٔ زُهر از به‌کارگیری اصطلاحات «قبالا» و «سفیروت» روی خوشی از خود نشان نمی‌دهند با توجه به فراوانی اصطلاحات قبالایی که هر صفحه‌ای از کتاب‌هایش را پر

---

۱. کلمه «**هیتعُورِر (برانگیختن، بیدار کردن)**» به عنوان فعل متعدی؛ صورت‌هایی مانند **هیصَیِّر (تصویرکردن)**، **هیتسَدِر (مرتب‌کردن)** و غیر آن؛ کاربرد وجه مصدری مصدر مانند («**او... یگانه نقطه‌ای است که از آن تمام هستی‌ها متسلسل می‌گردند**» که در زُهر بسیار معمول است)؛ **تلاش در پی**؛ **با آن نام صعود کرد** به این معنا که **به اسم، کسی را صدا زد**؛ **تأیید نزاع** در معنای رفع نزاع «**رفع منازعه**»؛ خطایی نزد من و بسیاری از ساخت‌های نادرست دیگر با **اِصِل (نزد)** (مقایسه کنید با یادداشت ۴۰)؛ **برگشت** به جای **برگرداند**. اینها تنها برخی مثال‌های بارز است که همه آنها در زُهر یافت می‌شود.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

می‌کند، کاربرد بسیار اندک این دو واژه در آثار عبری‌اش دوچندان چشمگیر است. اگر ما به نحوهٔ کاربرد کلمات در ساختار جملات نگاه کنیم، از نمونه‌های فراوان عبارات عبری که بدون استنساخ از زُهر نوشته شده و از حیث نحوهٔ کاربرد کلمات و ساختار آنها شبیه ترجمه‌ای از زُهر است، شوکه می‌شویم. این نکته به‌ویژه در مورد بخش عبری میدراش هنعلام بسیار صادق است. اغلب انسان درمی‌یابد که عبارتی که همین الآن در متن متناظر آثار خودش خوانده، به هر معنا و منظوری، چیزی جز تکرار تقریباً لفظ به لفظ عبارتی برگرفته از میدراش هنعلام نیست. تفاوت اصلی میان این دو این است که در دیگر آثار عبری موسی دلئون، معمولاً سبک نگارش کمی تغییر کرده و با عبارات ادیبانهٔ کتاب مقدس مزین شده است، حال آنکه در یک شبه میدارش آن عبارات متداول نبود.

همچنین، ما در تحلیل آن عباراتی که به‌صراحت بیان می‌شود منابعشان قدیمی است، و در واقع، تنها در زُهر یافت می‌شوند، به خوبی به ضعف جمله‌بندی و نقل عبارات به شکل کاملاً ابتدایی مواجه می‌شویم. هیچ مؤلف قرون وسطایی هرگز فکر اشاره به تلمود یا میدارش را به عنوان نظر «شارحان» به خود راه نمی‌داد، اصطلاحی که منحصراً نویسندگان قرون وسطا استفاده می‌کردند. با وجود این، موسی دلئون ابایی ندارد که نقل‌قول‌های برگرفته از زُهر را به عنوان «سخنان حکما» و نظر «شارحان» معرفی کند.

بر این مطلب باید این واقعیت مهم را نیز افزود که این نقل‌قول‌ها که زحمت نقل منابع آنها را نویسنده به خود نمی‌دهد غالباً به هیچ‌وجه متفاوت با متن آنها در زُهر نیست ولی نویسنده آنها را به عنوان دستاورد ادبی خودش معرفی می‌کند. این تصور نادرستی است که موسی دلئون در نقل‌قول از زُهر، یا هر عنوانی که به آن می‌دهد، دقت می‌کند تا میان آنچه

https://t.me/ketabhayemontakhabe

نقل می‌کند و آنچه به‌عنوان ابتکار فکری خود ارائه می‌کند، تمایز گذارد. شیوهٔ نقل‌قول او از زُهر تا حدودی مشروط به ضرورت پنهان‌کردن نویسندهٔ واقعی بودن اوست. به‌ویژه سفر ها-ریمون[1] سرشار از چنین نقل‌قول‌هایی است که درواقع علامت‌های نقل‌قول تنها برای بخش بسیار کوچکی از عبارات طولانی که کلمه‌به‌کلمه و حتی گاهی یک پاراگراف از زُهر برگرفته، به‌کار برده است. او صرفاً تحت عنوان نام دیگری از خود نقل‌قول می‌کند. با تجزیه و تحلیل معلوم می‌شود که حتی در جایی که او عبارتی از زُهر را با کلماتی از «خود» و نه تعبیری دیگر بیان می‌کند، چیزی جز تکرار واژگان به‌کار برده شده در برخی از بخش‌های دیگر زُهر نیست!

شیوه‌ای که موسی دلئون از زُهر استفاده می‌کند با شیوه‌ای که از یک میدارش واقعی نقل‌قول می‌کند، فرق دارد. در شیوهٔ دوم، نقل‌قول‌ها را تغییر نمی‌دهد و آنها را در یک سیاق جدید ترکیب نمی‌کند. اما در نقل‌قول از زُهر هیچ شک و تردیدی در به‌کار بردن مطالب به شکلی جدید از خود نشان نمی‌دهد. گاهی اوقات اندیشه‌ای را تقریباً بدون تغییر یک عبارت نقل می‌کند، اما بیشتر مواقع اندیشه‌های پراکنده از نسخه اصلی را به دنبال هم می‌آورد، و برعکس. روش او همچون روش هنرمندی است که ماده را به هر شکلی که مایل است درمی‌آورد. انسان هرگز احساس نمی‌کند که نویسنده در میان متن به‌سختی در جست‌وجوی نقل‌قول‌های مناسبی است که بتوان آنها را در نوشتهٔ خود بگنجاند. برعکس، در هر کلمه‌ای روحی جدید می‌دمد، و بر عهدهٔ منتقد است که با تلاش زیاد افکار مبتنی بر موعظه که دارای ساختاری استوارند و در میان عبارات مختلف زُهر پراکنده شده‌اند را کشف کند. زمانی که انسان تعدادی از چنین نمونه‌ها را تحلیل کند، درمی‌یابد که نویسنده در بسیاری از موارد صرفاً به

1. *Sefer Ha-Rimon*

https://t.me/ketabhayemontakhabe

نقل‌قول‌های ادبی نمی‌پردازد، بلکه روشی را که پیش از این در زُهر بررسی شده و همواره در ذهن او حاضر است، جرح و تعدیل می‌کند. به اصطلاح، درون‌مایه‌های موعظه‌هایش را که اغلب در ذهن او حاضر است بدون وفادار ماندن به آن ساختار خاص فکری که هنگام نگارش زُهر بر ذهن او غالب بوده گاهی به این روش و گاهی به آن روش عرضه می‌دارد. به این معنا، آثار عبری او دنبالهٔ واقعی و در برخی موارد بیشتر بسط و گسترش زُهر است. همچنین همین واقعیت توضیح می‌دهد که چرا جلینک، که اولین کسی بود که مطالعه‌ای تطبیقی دربارهٔ زُهر و یکی از متون عبری موسی دلئون انجام داد،[۱] به این نتیجه نادرست رهنمون شد که آن متون عبری پیش از زُهر نوشته شده است. شاید این اندیشه به این علت به ذهن او خطور کرده که متوجه شد یک رشته افکار واحد در کتاب عبری موسی دلئون به شکل پراکنده در سه بخش زُهر تکرار شده است. اگر او این احتمال را توجه می‌کرد که شاید نویسنده پس از تکمیل زُهر، بر روی همان مضامین تمرکز کرده است، آنگاه به نتایج بهتری می‌رسید.

همان روش تنوع در مضامین که در زُهر آغاز شد، در روشی که برای بیان حکایات و تشبیهاتی که می‌توانند بیش از یک اندیشه را نشان بدهند، آشکار است، و این تنوع در حکایات و تشبیهات را بنا بر ضرورت و اقتضای متن تغییر می‌دهد.[۲] یا بخشی از نمادپردازی کیهانی،[۳] که در زُهر آورده است را به سمبل‌های روان‌شناختی متناظر مبدل می‌کند. گفت‌وگویی در زُهر، که گونه‌ای از هگادای تلمودی است، میان خورشید و

---

1. A. Jellinek, *Moses de Leon und Sein Verhaeltnis Zum Zohar* (1851), especially p.24-36.

۲. از این‌رو حکایت تمثیلی در (*Zohar*, I, 170a) در میشکَن ها عِدُوت (مسکن شهادت) در (Ms. Berlin Or. 833 f.59b) به‌کار می‌رود و «تصحیح می‌شود» تا به عنوان تمثیلی برای آشنا شدن نفس با جهان دیگر مورد استفاده قرار گیرد.

3. cosmic symolism

https://t.me/ketabhayemontakhabe

ماه دربارهٔ افول ماه در میشکَن ها-عِدوت موسی دلئون، به گفت‌وگویی میان خدا و نفس تبدیل شده است.[۱] در هر موردی روشن است که نویسنده کاملاً با موضوع آشناست و همانند فردی که بر کار خود تسلط کافی دارد، از آن استفاده می‌کند، گرچه بسیار دقت می‌کند که این واقعیت را پنهان سازد.

همچنین، منابع آثار موسی دلئون دقیقاً شبیه منابع کتاب زُهر است. بارها اتفاق افتاده که منبعی تقریباً نامتعارف که در یک عبارت زُهری که آن را ذکر کرده‌ام آمده بعداً در آثار موسی دلئون در خصوص همان موضوع دوباره ظاهر شده است.[۲] وی همان اشتباهات که در نقل منابع زُهر مرتکب می‌شود، در آثار خود تکرار می‌کند و این روشن می‌کند که او نویسندهٔ زُهر است. اگر اجازه دهید یک نمونه را مورد بررسی قرار می‌دهیم. در میدراشی معروف به پسیقتا،[۳] مراسم افتتاحیهٔ خیمهٔ مقدس[۴] به مراسم عروسی تشبیه شده است.[۵] تشبیهی مبتنی بر جناس لفظی که به نوبهٔ خود اندیشهٔ عرفانی دیگری را به ذهن عارفان قبالا خطور می‌داد. آنها «نکاح» خدا و قوم بنی‌اسرائیل را با نکاح موسی و شخینا جایگزین ساختند و درواقع، موسی را «مرد خدا» توصیف کردند تا نشان دهند که او «شوهر شخینا» است. البته این تفسیر که کاملاً بیگانه با میدراش پسیقتا

---

۱. میشکَن ها عدوت (مسکن شهادت) f.35f در مقایسه با: *Zohar*, I, 20a and *Zohar Hadash*, f.71a.

۲. ل. گینزبرگ اشاره کرده است (*Legends of The Jews*, vol.VI, p.123) که زُهر (III, 184b) از تبیین ابن‌میمون از یادوعَ (معلوم) در تفسیر خود در رسالهٔ سنهدرین میشنا استفاده کرده است. دقیقاً همین قطعه است که موسی دلئون در واقع در بررسی خود دربارهٔ **جن و غیبگو** در سفر هار یمّون (کتاب انار) آن را نقل می‌کند.

3. *Pesikta*

4. tabernacle

5. *Pesikta de-Rab kahana*, ed. Buber f.6a.

«و واقع شد در روزی که موسی پایان داد»، واژهٔ عبری «حَکُوت» (پایان داد یا کامل کرد) شبیه واژهٔ آرامی «کَلتا» (عروس) است، لذا این آیهٔ عبری در زبان آرامی چنین ترجمه شده است که «در روزی که عروس به حجله صعود کرد»».

https://t.me/ketabhayemontakhabe

است و نیز نقش مهمی در زهر دارد که در آنجا به چندین شکل ظاهر می‌شود توسط بیش از یک عارف قبالای آن دوره که مدّنظر ماست بیان شده است. بنا بر عبارت زُهر، موسی تنها فردی بود که در طی زندگی دنیوی‌اش اتحاد عرفانی با شخینا برای او واقع شد، و کسی بود که از آن پس همواره در این حالت «اتحاد عرفانی» باقی ماند. موسی دلئون که ذهنش کاملاً با این ساختار انس داشت، یکی از چشمگیرترین عبارات زُهر در این خصوص را از پسیقتا نقل می‌کند![1] درواقع، تفسیر عارفانه‌ای که خود او بر این عبارت پسیقتا به عمل آورده آن‌قدر بر ذهن او نفوذ کرده است که ناخواسته در تأیید اندیشه‌ای که او در زُهر آن را بسط و گسترش داده بود، از میدراش نقل‌قول می‌کند.

در آثار عبری او، علاوه بر منابع واقعی افکارش که عادت دارد تقریباً با دقت جزئیات آنها را بیان دارد رد و نشان بیش از یک منبع با نام مستعار دیده می‌شود. از این‌رو، او عباراتی بلند از کتاب حنوخ نقل می‌کند که در کتاب زُهر یافت نمی‌شوند ولی این مزیت را دارند که به‌طور تحسین‌برانگیزی هم به لحاظ محتوا و هم به لحاظ سبک نگارش با رشته افکار خود او هماهنگی دارند. تردیدی در این‌باره نیست که او از کتاب حنوخ به زبان عربی که برای ما ناشناخته است، یا چیز دیگری از این قبیل استفاده کرده است؛[2] همچنین نیازی به این فرض نیست که بگوییم خود

---

۱. در سفر هار یمؤن (کتاب انار) (Ms. British Museum, f.6) او همهٔ **موضوعات** و تداعی‌های اندیشه را که در قطعهٔ مورد بحث دربارهٔ ***موسی، مرد خدا، خانهٔ آقایش مَطُرونیتا را نورانی کرد*** در پسیقتا (Zohar, I, 236) وجود دارد، نقل می‌کند. به‌خصوص پیوند شگفت‌انگیز با سفر اعداد، باب سی، آیه ۱۴ در هر دو قطعه بسیار جالب است.

۲. این تصور مورد علاقهٔ جلینک بود و گرتس ((vol.VII, p.200 (1894)) آن را اخذ کرد. نقل‌قول‌های موسی دلئون ازکتاب حنوخ در مجموعهٔ سفر هاریمؤن (کتاب انار)، در اصل گَن عِدِن (باغ عدن، بهشت) ((f.115a ff(1860)) و تا حدی در *Beth Ha. Midrash* III, p.195-197 جلینک چاپ شده است.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

او، پیش از اینکه از آن نقل کند، چنین کتابی نوشته بود؛ گرچه ممکن است قصد داشته که چنین کتابی را بنویسد یا حتی نگارش آن را شروع کرده است. او اولین فردی است که از کتاب شهادت‌نامه الیعازر ابن‌هیرکانوس[۱] نقل‌قول می‌کند، که قبلاً دربارهٔ آن گفتم که باید خود نویسندهٔ زُهر آن را نوشته باشد. دربارهٔ بخش‌های غیرمعتبر برگرفته از کتاب به اصطلاح پاسخ‌ها[۲] اثر عالم بابلی، های گائون[۳] همین حکم صادق است. این کتاب دربردارندهٔ تعدادی عبارت‌ها به سبک میدراش هنعلام است و در مورد منشأ و خاستگاه آن تاکنون ابهاماتی وجود داشته است. در اینجا نیز، موسی دلئون، مؤلف میدراش هنعلام، اولین کسی است که یکی از این **پاسخ‌های** دروغین را نقل می‌کند،[۴] که حتی هشتاد سال پیش دانشمندی در حد و مرتبهٔ دیوید لوریا آن را به‌عنوان دلیلی بر قدمت زُهر ذکر کرده است.[۵] بنابراین، حتی اگر او تمام آنها را ننوشته باشد، ولی باید در نگارش کتاب پاسخ‌ها که از اسم مستعار استفاده کرده، سهمی داشته باشد. به‌طور کلی افسانه‌ها و حکایت‌های عجیب و غریب و غیره که در زُهر یافت نمی‌شود در آثار عبری او کم نیست، ولی مطابقت کامل با حال و هوای زُهر

---

۱. مقایسه کنید با دست‌نوشته‌ها در قَبالا اثر بنده.

2. *Responsa*

3. Hai Gaon

۴. در پاسخ به این پرسش در ابواب توبه (no.80) یافت می‌شود. کتاب اسرار در باب چندین فرمان که بخش دوم کتاب حکمت نفس را تشکیل می‌دهند در دو روایت موجود است. یکی چاپی در اثر موسی دلئون که فقره‌ای از آن نقل می‌شود که با نام «اسم استادان ما که خدا ایشان بیامرزد»، بخش ۱۲ آمده است. نسخهٔ دیگر به شکل نسخه خطی که سالیانی بیش در تملک آقای یعقوب صوی ژوسکوویچ (Jacob Zevi Joskowitz) در زلای لهستان وجود داشت که از زبان ربی‌های گائون نقل می‌کند! «***در سخنان شیخ ما جای گائون (یادش نیکو باد) دیدم که این مطلب بدین صورت نقل شده است: تا زمانی که گوسفندان در صحرا هستند و خرس و شیرها در آنجا چوپان باید حافظ آنها باشد همین که آنها را وارد شهر در آغل کرد دیگر محافظت ضرورتی ندارد***».

5. David Luria, گفتاری دربارهٔ قدمت کتاب زُوهَر, ch.II (1856 and 1887).

https://t.me/ketabhayemontakhabe

دارند، و در برخی از آنها با شخصیت‌های افسانه‌ای روبه‌رو می‌شویم که بنا به ادعای کتاب زُهر نویسندگان متون عرفانی هستند.[1]

شایسته یادآوری است که موسی دلئون در آثار عبری خود غالباً موضوعاتی را که زُهر تنها به صورت گذرا بیان می‌کند، به صورت بسیار کامل مورد بررسی قرار می‌دهد، و از این‌رو اعتبار عبارات زُهر را که منتقدان و نیز برخی عرفای قبالای بعدی آنها را تحریفات و افزوده‌های به متن می‌دانستند، به‌طور ضمنی تأیید می‌کند.[2] درواقع، مطالعه آثار عبری او بهترین تفسیر را درباب بخش‌های بزرگ زُهر در اختیار ما می‌گذارد. این آثار از جنبهٔ ادبی به ما کمک می‌کند تا بفهمیم که موسی دلئون نویسنده‌ای بود که کاملاً از عهدهٔ نوشتن زُهر برمی‌آمد، اما، این نیز روشن است که جلای تصنعی و زبان آرامی او به‌رغم غرایب و غموض آن، تا چه اندازه برای موفقیت ادبی زُهر اهمیت داشت. اگر زُهر به زبان عبری و بدون آن پیش‌زمینهٔ عجیب و غریب نوشته شده بود، من تقریباً شک داشتم که چنین تأثیری بر جای می‌گذاشت.

۱۱

اگر تمام این واقعیات و نیز برخی اشارات در آثار موسی دلئون به منابع عرفانی‌اش به‌درستی مورد توجه قرار گیرد دیگر چیزی باقی نمی‌ماند مگر اشارت پنهانی او به اینکه نویسندهٔ واقعی خود اوست. از این‌رو خود وی، در سال ۱۲۹۰ در کتاب نفس عاقله[3] اظهار می‌دارد: «همین اخیراً

---

1. *Zohar*, III, 184b

از کتاب ادوات جادوگری نقل می‌کند. موسی دلئون افسانهٔ دیگری دربارهٔ این Kasdiel در اسرار خروج از مصر، (Ms. *Sohazleos*, f.82a) روایت می‌کند.

۲. اشارهٔ کوتاه در زُهر (I, 15b) به سه حرف صدادار «**حُولام (صدای اُ)**، **شوروق (صدای او)**، **حیریق (صدای ای)**»، به‌طور کامل در سفر هاریمون (کتاب انار) بسط می‌یابد. برای نمونهٔ دیگر مقایسه کنید با: Jellinak, *Moses de Leon*, p.37

3. *Book of The Rational Soul*

https://t.me/ketabhayemontakhabe

چشمهٔ عرفان در این سرزمین جاری شده است»،[۱] که اشاره‌ای روشن به نشر تازهٔ برخی از نوشته‌های زُهر است. اما جالب‌ترین اشارات از این نوع را می‌توان در رسالهٔ میشکَن‌ها ـ عِدوت که در سال ۱۲۹۳ نوشته شد، یافت؛ من مهم‌ترین فقره را، به صورت لفظ به لفظ تا جایی که ممکن باشد از آن نقل خواهم کرد، عبارتی که نظیر بسیاری از موارد دیگر، از توجه نویسندگان در باب این موضوع به دور مانده است. در عبارتی که او به نظریهٔ ثنوی **گِهِنّا**[۲] می‌پردازد که قرابت نزدیکی با نظریهٔ بهشت ثنویت دارد، اظهارات گوناگون زهری خود را در این خصوص به صورت ذیل شروع می‌کند:

«دربارهٔ این موضوع اسرار پنهان و چیزهای پوشیده وجود دارد که برای انسان‌ها ناشناخته است. اکنون خواهی دید که من اسرار نهفته و پنهانی را آشکار می‌کنم که فرزانگان پارسا آنها را مقدس و مخفی می‌دانستند، موضوعات ژرفی که به بیان دقیق‌تر نباید هویدا شوند، تا هدف فکر هر انسان بیکاره‌ای قرار گیرند. درگذشته انسان‌های مقدس در تمام طول زندگی خود در این امور تعمق کرده‌اند و آنها را پنهان داشته‌اند، و آنها را بر هر کسی آشکار نمی‌کردند، و من اکنون می‌خواهم آنها را آشکار سازم. بنابراین آنها را نزد خود پنهان نگه دار، مگر با فردی مواجه شوی که خداترس باشد و فرامین او و تورات را رعایت کند...، من به سلوک فرزندان این جهان نگاه کردم و دیدم که چگونه آنها در تمام مسائل الاهیاتی در اندیشهٔ نادرست، و مفاهیم بدعت‌آمیز و بیگانه گرفتار شده‌اند. نسلی پس از نسلی می‌آید و می‌گذرد ولی خطا و اشتباهات همواره باقی می‌مانند. هیچ‌کس نه می‌بیند، نه می‌شنود و نه بیدار می‌شود، همه در خوابند، خوابی عمیق که از جانب خدا بر آنها مستولی شده است

---

۱. کتاب نفس حکمت، بخش ۱۲: (آثار آسمانی): «***اندکی از این اسرار (سِرّ زن برادر متوفای بدون فرزند) بر روی زمین باقی مانده است***».

2. *Gehenna*

https://t.me/ketabhayemontakhabe

تا هیچ‌کس سؤال نکند، مطالعه نکند و تحقیق نکند. وقتی تمام اینها را دیدم، خود را به نوشتن و اظهار داشتن و تعمق کردن ملزم یافتم تا آنها را به تمام انسان‌های متفکر نشان بدهم، و تمام این چیزهایی را که همهٔ فرزانگان پارسا در طول زندگی خود به آن مشغول بوده‌اند بشناسانم. چون که اینها در تلمود و سایر کلمات و گفته‌های سری آنها پراکنده است، حتی از مرواریدها ارزشمندتر و پنهان‌تراند. فرزانگان دری را که بر سخنانشان قرار دارد بسته و قفل کرده‌اند، و تمام کتب عرفانی خود را پنهان ساخته‌اند، چراکه دیدند زمان آشکار ساختن و انتشار آنها فرانرسیده بود. همچنان که پادشاه حکیم به ما گفته است: «در گوش انسان ابله سخن مگو». با وجود این، من دریافته‌ام که روشن ساختن آنچه در تاریکی بود و شناساندن موضوعات پنهانی که آنها مخفی کرده‌اند، عملی شایسته و درخور ستایش است».[1] و چند صفحه بعد می‌گوید: «و اگرچه اکنون اسرار آنها را آشکار می‌کنم، ولی خدای قادر مطلق می‌داند که هدف من در انجام این کار خیر است، تا شاید افراد بسیاری خردمند گردند و ایمان خود به خدا را حفظ کنند، و در پی شناخت حقیقت با جان خود بشنوند و بیاموزند و خوف داشته باشند و مسرور گردند».[2]

به نظر من این قطعهٔ بسیار مهمی است. با اشاره به چنین روشی و نوشته‌ای در قالب این همه عبارت مبهم که چنان که دانستیم، بدون تردید اندک زمانی پیش از زُهر نوشته شده است، نویسنده بودن خود او را نشان می‌دهد. اگر از جریان استفاده از نام مستعار که انتظار آن از موسی دلئون

---

1. Ms. Berlin Or 833, f.51a/b.

در همان متن دو قطعهٔ زیر را در (f.52b-53a) می‌خوانیم (یعنی در شروع شرح وی بر باغ عدن): ***«از این‌رو حکمت از میان ما رخت بربست و انواع عقیده‌ها رواج یافت و پس از چند نسل در پی باطل رفتند و از مطالب نادرست مانند مثل‌های یونانیان بهره جستند، و بدین ترتیب از راه پیشرفت بازمانده رو به سوی قهقرا شدند، همان‌طور که قبلاً همهٔ این مطالب را در مقدمهٔ کتاب*** باغ انار ***بیان داشتم».***

2. Ibid, f.58b.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

نمی‌رفت چشم‌پوشی کنیم، چنان که عبارت فوق‌العادهٔ او نشان می‌دهد، او به هیچ‌وجه نمی‌توانست پیش‌تر رود و مدعی شود که خود او نویسندهٔ این «کلمات حکمت» است. او احساس می‌کند که باید آنها را بنویسد و پنهان دارد. او به‌صراحت ادعا نمی‌کند که خود وی کتب قدیمی را کشف کرده است. هدف او صرفاً آشکار ساختن آن اسراری است که، علی‌القاعده اگر بخواهد طبق فهم قبالایی مشی کند که اهمیت زیادی برای او دارد، باید پنهان باشند.

در عین حال، با توجه به پیش‌گفتار طولانی‌اش بر سفر هاریمون و نیز شواهدی که او در این عبارات در اختیار ما می‌گذارد، تصویری روشن از انگیزه‌هایی که او را به نگارش زُهر رهنمون شد، به دست می‌دهد. جلینک، اولین فردی که بر اساس اشارات بسیار مختصر در کتاب نفس عاقله،[1] پی به این انگیزه‌ها برد، و گرتس به پیروی از او به‌درستی بیان داشتند که: موسی دلئون زُهر را نوشت تا از رشد رویه و منش عقل‌گرایانهٔ افراطی که در میان اندیشمندان هم‌دوره‌اش رایج بود و ما شواهد تقریباً زیاد و جالبی در اختیار داریم مقابله کند. او در یکی از آثار خود به آرا و آداب این گروه‌ها که پیش از این بخش‌های زیادی از سنت یهود و شریعت را در نظر و عمل نقض کرده و زیر پا گذاشته بودند اشاره می‌کند.[2] او

---

1. Jellinek, *Mosas de Leon*, p.21.

۲. قطعهٔ بسیار جالب زیر به زبان عبری در سفر هارِیمون (کتاب باغ انار) .Brit. Mus) (f.107-108a آمده است: «**کسانی را مشاهده کردم که شبانه‌روزی در تحصیل تورات و گفتار حاخام های مان (یادشان بخیر) مشغول هستند و خداوند را با قلبی طاهر و به گونه‌ای شایسته عبادت می‌کنند، و حال آنکه امروزه شاگردان مکاتب یونانی آمده‌اند که در برابر خداوند بایستند و شیطان نیز در میان ایشان حضور یافته و موجب شده که سرچشمهٔ آب حیات را ترک کرده و به کتب آنان (یونانیان) مشغول گردند و افکارشان به دنبال آنان کشیده شود تا حدی که گفتارهای تورات و احکام شرع را ترک کرده و دنبال اقوام غیر روند و چنان تصور کنند (صفحه ۱۰۸الف) که طبق معیارهای ظاهریشان، گفتار حاخام های مان (یادشان بخیر) کذب است.**

و اینک نه سخنی هست و نه پاسخی، زیرا این دورافتادگان همان یونانیان و یاران ایشان

https://t.me/ketabhayemontakhabe

هستند که روح الاهی دیگر در میان ایشان جای ندارد به حدی که دیگر به مردمی دیگر مبدل گشته‌اند، بر تعالیم نخستین و بر راه‌های نیکی که پیش از این می‌پیمودند، تردید و شک دارند، سخنان حاخام های مان (یادشان بخیر) را مسخره می‌دانند و آن را سبک می‌شمارند، به غیر از زمانی که با جمع مردم روبه‌رو می‌شوند می‌گویند که چون به طریق زهد و تقوا می‌روند و بدین سبب در حضور جمع مؤمنان از حاخام های مان (یادشان بخیر) به زشتی سخن نمی‌گویند زیرا که آنها اکنون درگذشته‌اند، و نه به دلیل دیگر؛ و چنین می‌اندیشند که تمام سخنان آنها (حکما) ابلهانه است. تا آنجا که زمانی که در خلوت گرد هم آیند، کلام یونانیان و اصحاب آنان را به استهزاء یاد می‌کنند.

و باز، بار دیگر می‌دیدم که آنان در ایام عید سوکوت (جشن سایه‌بان‌ها) چون به کنیسه حاضر می‌گردند و می‌بینند که عابدان خداوند با «لولاو»ها (بستهٔ شامل بالنگ و برگ‌های مورد و نخل و بید) به گرد تورات طواف می‌کنند، می‌خندند و آنان را ریشخند می‌کنند و می‌گویند عجب مردم نادان و احمق‌اند. حال آنکه خود نه لولاو دارند و نه بالنگ، و با طعنه می‌گویند مگر نه اینکه تورات گفته است که حکمت در دست گرفتن لولاو چنین آیه‌ای است: «هفت روز در حضور خداوند خالقتان شادی کنید»، آیا می‌پندارید که این گیاهان برای ما شادی می‌آورد؟ آیا آلات نقره و طلا و لباس‌های فاخر برای شادی ما بهتر نیست؟

و می‌گویند که آیا طبق تصور شما که بر ماست که خدا شکر نماییم، آیا خداوند را به شکر ما نیازی هست؟

بلکه همهٔ این امور پوچ است. تا آنجا که بر سر خویش «تفیلین» (تعویذ آیات تورات) نمی‌گذارند و چون از ایشان علت را بپرسند، پاسخ می‌دهند که آیا دستور بستن تفیلین غیر از این است که در تورات آمده: «و این مطالب برای تو به عنوان یادبود بین چشمانت باشند»، و از آنجا که هیچ یادبودی برای ما بهتر از این نیست که در روز چندین‌بار ذکر خدا را بر لب آوریم، و این ذکری بسیار بهتر و شایسته‌تر از آن است.

و آن کتب را در دست می‌گیرند و این مطالب را در آن می‌جویند و می‌گویند این است تورات حقیقی.

و مؤمنان حقیقی تورات در اثر سخنان ایشان، خود را مخفی می‌دارند زیرا در دل خویش آن قوت را ندارند که با آنان حتی یک کلمه سخن گویند تا چه رسد به آنکه مطالب کهنی که در سنت قدما وجود دارد را بازگویند و قلب‌هایشان امکان صحبت و بر زبان راندن آن مطالب را ندارد.

به همین سبب است که بسیاری از تعالیم تورات در میان یهودیان فراموش شده است.

سرانجام خداوند روح جدیدی در آنان دمید و مردم مخیر شدند که به دنبال معرفت خالق حقیقی جهان گشتند و اینک مطالبی از حکمای دین ما درک می‌کنند که کمی بیدارکننده است.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

بر خلاف آنها، سعی می‌کند یهودیت نیالوده و متکّی بر توراتی که به شیوهٔ عرفانی خود، آن را تفسیر می‌کند حفظ کند. به نظر او، یک میدارش عرفانی که تصویری نافذ است، وقتی به‌درستی یعنی به صورت عرفانی درک شود از ژرفای کلام الاهی بهترین ابزار برای برانگیختن فهمی پرشکوه از یهودیت حقیقی بود. به خاطر استعداد فوق‌العاده‌اش، علاوه بر هدف فوری و کوتاه‌مدت که برای خود تعیین کرد و اکنون برای ما روشن است، با عرضهٔ تبیینی پرشکوه به فضای عرفان قبالای اسپانیای هم‌عصرش، که منزلگاه ذهن ناآرام خود او بود، به موفقیت دست یافت.

اکنون شخصیت این انسان به روشنی برای ما تبیین شده است. او از جهان روشنگر فلسفی سر درآورد و بعداً مبارزه‌ای بی‌امان علیه آن به راه انداخت. می‌بینیم، که در جوانی غرق در تفکر دربارهٔ اثر بزرگ ابن‌میمون می‌شود، و درصدد برمی‌آید تا با صرف هزینه‌ای شخصی نسخه‌ای از آن برای خود تهیه کند. اندکی بعد، گرایش‌های عرفانی‌اش او را در مسیر فلسفهٔ نوافلاطونی قرار می‌دهد. شکی نیست که او آن گزیده‌هایی از انئادهای[1] [تاسوعات] فلوطین را خواند، که در قرون وسطا به «الاهیات ارسطو» معروف بود. در یکی از آثارش اشاره به توصیف فلوطین فیلسوف از عروج شورانگیزش به عالم عقل محض و شهود خدای واحد اشاره می‌کند.[2] در عین حال او بیشتر و بیشتر مجذوب جنبهٔ عرفانی یهودیت که در نظر او هستهٔ اصلی آن است، می‌شود، و کم‌کم به تعمق در

اما هنوز هم عده‌ای از مردم هستند که (به نشانهٔ شرک) بر سکوهایی قربانی و بخور می‌گذرانند، و اصلاً افکارشان را رها نمی‌کنند و بر همگان واجب است که از تورات اطاعت کنند، توراتی که موسی به عنوان میراث یعقوب به ما حکم نموده است».

1. *Enneads*

۲. در میشکَن هَاعِدوت یا مسکن شهادت خود (Ms. Berlin, f.32a). در این قطعه به‌طور مبهم به **موره صدیق**، استاد صادق، نسبت داده می‌شود. شاید به این خاطر که او نمی‌خواست نام ارسطو را در چنین موارد مهمی ذکر کند.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

باب راز الوهیت،[1] به همان نحوی که عرفان قبالای زمانه‌اش مطرح می‌کرد، می‌پردازد. او این اندیشه‌ها را مطالعه کرد، برگزید، تغییر و بسط داد و آنها را با اندیشه‌های خود در قالب نظریه‌ای عرفانی در باب اصول اخلاقی پیوند می‌زند؛ اندیشه‌هایی که نقش مهمی در زُهر، و نیز در تمام آثار عبری او ایفا می‌کند.[2] اما این عارف و معلم اخلاقی، که دوباره چنین نبوغی در او احیا می‌شود، شخصیت ماجراجویی خود را نیز پرورش داده است، زیرا بدیهی است که با نگارش و انتشار میدراش هنعلام و زُهر به کار پرمخاطرهٔ بزرگی دست زده است. حتی اگر ما آن لحظات فوق‌العادهٔ مکاشفهٔ او را قبول کنیم، که من پذیرفتم، با وجود این، از نظر او تناقضی در آنچه انجام داد نبود، و من تقریباً مایلم بگویم که حق با او بود. استعمال از نام مستعار با جعل سند بسیار تفاوت دارد. منش خلاف اخلاق که با کذب و نادرستی یکی است، دامن آن را لکه‌دار نمی‌کند، و به همین دلیل، همیشه به‌عنوان مقوله‌ای مشروع در نوشته‌های دینی با عالی‌ترین نظام اخلاقی مورد تأیید قرار گرفته است. به‌ویژه مورخ دین دلیل موجهی ندارد تا در مورد کسانی که از اسم مستعار استفاده می‌کنند، حکم محکومیت اخلاقی صادر کند. جست‌وجوی حقیقت هیچ‌گاه منحصر به راه و روش واحدی نیست، و در موارد بسیاری خود را در جامهٔ استعمال نام مستعار

---

1. godhead

۲. اشناین شنایدر که توانایی‌های موسی دلئون را دست‌کم می‌گرفت، با لحنی گزنده گفت:

"Wie Unser Gewissenlosser Buecher Fabrikant Ueberhaupt Gerne Sich in Moralisation Ergeht"

مقایسه کنید با فهرست دست‌نوشته‌های عبری او در برلین ((vol.II, p.39 (1897)). این موضوع لحن ساده‌اندیشانه جان اهل اسکیتوبولیس (Scythopolis) (حدود ۵۴۰) اولین مفسر یونانی دیونسیوسی را به یاد ما می‌آورد که دربارهٔ دیونسیوس آریوپاگوس گفت: «عجب فردی است با جنبه‌های گوناگون که با نام‌های افراد مقدس گوناگون با مسیحیان ارتباط برقرار کرد. به دروغ مطالبی گفت و همچنان فردی مقدس و نویسنده‌ای فرهیخته است».

https://t.me/ketabhayemontakhabe

پوشانده است. انسان در طول مسیر خود هرچه در جست‌وجوی حقیقت بیشتر پیشرفت می‌کند، احتمالاً بیشتر متقاعد می‌شود که راه وی پیش از این، باید مدت‌ها از قبل توسط دیگران پیموده شده باشد. ما یکی از چشمگیرترین اثر ادبی یهود و به‌طور کلی ادبیات عرفان را مدیون درخشش ماجراجویی و نیز نبوغ موسی دلئون هستیم.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

۶

زُهر؛ نظریهٔ عرفانی زُهر

۱

به‌طور کلی، نظام عرفانی زُهر را باید به‌طور کامل در مقابل نظام اکنون شناخته شدهٔ ابوالعافیه دانست. آن تعالیم باطنی برای جذبهٔ برگزیدگان حول فلسفهٔ عمل‌گروانه است که بر تأمل و مراقبه[1] به عنوان راه شناخت خدا تأکیدی خاص می‌کرد. برعکس، زُهر اساساً به متعلّق مراقبه و تأمل، یعنی اسرار عالم معقول[2] علاقه‌مند است. همچنین، نظریهٔ قبالای مکاشفه‌آمیز خود را به عنوان اشراقی‌ترین شکل عرفان مطرح می‌کند، در حالی که زبان زُهر زبان نویسنده‌ای است که بیم و هراس‌های رایج بشری را همانند هر کسی عمیقاً تجربه کرده است. اگر هیچ دلیل دیگری نباشد تنها به همین دلیل رشتهٔ تاری را به صدا درآورد که عمیقاً در قلوب انسان‌ها طنین‌افکن شد و موفقیتی را برای آن تضمین کرد که از اشکال دیگر جنبش عرفانی قبالای اولیه دریغ داشته شد. و آخرین نکته اما به همان اندازه مهم اینکه ابوالعافیه خواننده را با چیزی بسیار شبیه یک نظام فکری آشنا می‌کند، و در کل، اندیشه‌های او بدون اشاره به کتاب مقدس

---

1. meditation

2. mundus intelligibilis

https://t.me/ketabhayemontakhabe

بیان می‌شوند (البته، ابوالعافیه نیز تفاسیری عرفانی بر تورات نوشته،[1] ولی کمک خاص او به عرفان به علت این نوشته‌ها نبود). باز هم در اینجا زُهر لحن متفاوتی را نشان می‌دهد: سرتاسر آن بازتاب دیدگاه موعظه‌گونه است و بسیار مقیّد به متن کتاب مقدس باقی می‌ماند. غالباً یک ایدهٔ فکری از عبارات کتاب مقدس استنتاج نمی‌شود و به آن نسبت داده نمی‌شود بلکه بیشتر در مراحل تأمل عرفانی در باب کلام کتاب مقدس به ذهن خطور می‌کند. زُهر با این رویکرد به سنت اندیشهٔ نظری یهودی که باز هم می‌گوییم، با روحیهٔ نظام‌مندسازی بیگانه است، وفادار می‌ماند.

اگر از من خواسته شود تا در یک کلام ویژگی‌های اصلی این حوزهٔ تفکر قبالایی، یعنی آن خصایصی که آن را از سایر صور عرفان یهود متمایز می‌کند، توصیف کنم، خواهم گفت که «زهر مظهر حکمت الاهی یهود، یا بهتر بگوییم شکل یهودی حکمت الاهی است». جنبش عرفانی قبالا در قرن سیزدهم با فهم عرفانی از خدا اساساً تلاشی بود تا ذات و جوهرهٔ ایمانِ سادهٔ همگانی را که توسط الاهیات عقلانی فلاسفه در آن روزگار به چالش فراخوانده شده بود، حفظ کند. رویکرد جدید جنبش قبالا به خداوند که بر طبق گفتهٔ عارفان قبالا همان خدای قدیم جهان هستی و وحی است که انسان نزدیک به اوست، بن و بنیاد نظریهٔ قبالایی است که نظام تفکر زُهری حول آن می‌چرخد.

قبل از بررسی بیشتر مبحث خود مایلم چند کلمه دربارهٔ اصطلاح **حکمت الاهی**[2] که بسیار بد به‌کار برده شده است، بیان کنم. منظور من از

---

۱. دربارهٔ تفسیر ابوالعافیه بر تورات ما هنوز سِفِر مِفتئَح هَحَخاموت (کتاب کلید حکمت‌ها) را که تفسیری بر سفر پیدایش است (Ms. Parma 140, New York. JThs, 843) مفاتیح الاسماء که تفسیری بر سفر پیدایش، (Ms. New York, 843). کتاب سِفِر مِفتئَح هَسِفیرُوت (کلید سفیرا) که تفسیری بر سفر اعداد (Ms. Oxford, 1805) است.

2. *theosophy*

https://t.me/ketabhayemontakhabe

حکمت الاهی که عموماً مدّ نظر است و غیر آن برچسبی است که برای برخی از اشکال شبه دین جدید به‌کار می‌رود،[۱] این است که حکمت الاهی بیانگر نظریه‌ای عرفانی یا مکتب فکری است که مدّعی ادراک و توصیف افعال سرّی الوهی است، و نیز شاید باور به امکان عارف مجذوب شدن از طریق آن است. حکمت الاهی نوعی تجلی ذات الاهی را که او غیب مطلق و سکون کامل خود را رها کرده و متصف به حیات سرّی می‌شود، پیش‌فرض می‌گیرد؛ علاوه بر این، این معرفت عرفانی بر آن باور است که اسرار آفرینش ضربان این حیات الاهی را منعکس می‌سازد. بر این مبنا، دو عارف مشهور مسیحی به نام یاکوب بوهمه[۲] و ویلیام بلیک[۳] را باید حکیم الاهی[۴] دانست.

اکنون سعی خواهم کرد که قدری عمیق‌تر به معنای این مفهوم عرفانی از خدا بپردازم، که بی‌شک تأثیری سرنوشت‌ساز بر اکثریت نویسندگان

---

۱. به عقیدهٔ من کمترین تردیدی وجود ندارد که بندهای مشهور *Book Dzyan* که شاهکار مادام هـ پ. بلاوتسکی، (H. P. Blavatsky) **تعلیم سری**، بر پایهٔ آن استوار است، هم در عنوان و هم در محتوی: به نحوی به صفحات پرشکوه نوشته زهری به نام **سیفرا دِصِنیعوتا** مدیون است. نخستین کسی که این نظریه را مطرح ساخت، بدون اینکه دلیلی بیشتر ارائه کند، حکیم الاهی یهودی ل. آ. بوسمن (L. A. Bosman) در کتابچهٔ **اسرار قبالا** (۱۹۱۶)، ص ۳۱ بود. در واقع، به نظر من، «ریشه‌شناسی» این عنوان تاکنون توضیح داده نشده است. مادام بلاوتسکی (Madame Blavatsky) خیلی از *Kabbala Denudata* (۱۶۷۷ـ۱۶۸۴) استفاده کرده است، که شامل (جلد دوم، ص ۳۴۷ـ۳۸۵) ترجمهٔ لاتین **سیفرا دِصِنیعوتا** است. سبک تغزلی و خاص این فقرات نشان از توانایی ذهنی وی دارد. در حقیقت، خود بلاوتسکی در آغاز اثر خود به ارتباط بین دو کتاب مذکور اشاره می‌کند (ج ۱، ص ۱) که به کتاب دزیان (*Book Dzyan*) اشاره می‌کند. با توجه به تصحیحی که از متن آرامی کتاب ارائه داده است، آنچه در ذهن داشته را نشان می‌دهد. او می‌گوید: «در این هستی پهناور کتابی قدیمی موجود است... که یک نسخه از آن در دست است. ***قدیمی‌ترین متن عبری از آموزه‌های سرّی، سیفرا دِصِنیعوتا، از آن استنساخ شده است***». لذا کتاب دزیان چیز غیر از نسخه‌ای از **زُهر** نیست. از حیث کتاب‌شناسی، ارتباط نوشته‌های اصلی جدید و نوشته‌های وحدت وجودی یهودی بسیار چشمگیر است.

2. Jacob Boehme

3. William Blak

4. theosophist

https://t.me/ketabhayemontakhabe

قبالایی داشته است. این تصور از خدا، بر اساس پیش‌فرضی است که در سخنرانی اول به آن اشاره کردم، و در آنجا کوشیدم تا منشأ آن را در مسئلهٔ صفات الاهی دنبال کنم. همچنین در آنجا، اصطلاح **سفیروت** را که معنای تقریبی آن «افلاک» یا «تالارهای آسمانی» است، ذکر کردم (علی‌رغم وجود فرضیه‌های گوناگون و مخالف، اما واژهٔ عبریِ **سفیرا**[1] ربطی به واژهٔ یونانی **سپیرا**[2] ندارد). اصل واژهٔ **سفیروت** از «کتاب پیدایش» گرفته شده و فقط به معنای اعداد است،[3] اما با بسط و گسترش تدریجی اصطلاحات عرفانی، که در اینجا نمی‌توانم به آن بپردازم، معنای آن تغییر کرد و بر تجلّیات و قوای الاهی دلالت کرد.

شاید بررسی تفاوت میان عرفان مرکاوای قدیم و نظام عرفانی قبالا در خصوص این موضوع مفید باشد در نزد عارف قبالایی عرش مرکاوایی، بارگاه آسمانی و قصرهایی که رهروان طریقت مرکاوا از میان آن می‌گذرند دیگر اهمیت زیادی ندارد؛ اما حقیقت این عالَم مرکاویی، که غالباً در هیئت جدیدی درآمده، هرگز فراموش نمی‌شود. در نظر او هر معرفتی به آن حقیقت سست و گذرا است. در واقع، برخی عارفان قبالا تا آنجا پیش می‌روند که به مرکاوای حزقیال تحت عنوان مرکاو ای ثانی اشاره می‌کنند.[4] به عبارت دیگر، معرفت جدید قبالایی به خدا، که حتی در رساله‌های هخالوت به آن اشاره نشده، به مرتبهٔ ژرف‌تری از حقیقت عرفانی یا «مرکاوای باطنی»[5] تعلق دارد. این معرفت اگر اصلاً قابل تصور باشد، تنها به طریقی نمادین می‌تواند بیان شود. خلاصه اینکه، این معرفت عرفانی مربوط به ذات خداوندست، در حالی که قبلاً شهود و ادراک خداوند

---

1. *sefirah*

2. *sphaira*

۳. بنگرید به سخنرانی دوم، قسمت ۱۰.

۴. **مرکب ثانی**، اصطلاحی که تودروس ابوالعافیه، موسی بورگس و دیگران به‌کار می‌برند.

۵. **مرکب درونی**، اصطلاحی است بسیار رایج.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

محدود به شهود ظهور او بر عرش جلالش بود، اما اکنون، اگر بتوان این تعبیر را به‌کار برد، متعلق شهود و معرفت ذات ذوالجلال الاهی است. از اولین دورهٔ تفکر عرفان قبالایی، که در کتاب باهیر و انواع آثار مختصرتر دیگر نشان داده شده است، تا اواسط قرن سیزدهم،[1] این دو قلمرو، یعنی عالم عرش و عالم الوهیت یا همان ملأاعلیٰ[2] اصلی گنوسی‌ها[3] ـ هنوز کاملاً از یکدیگر متمایز دانسته نمی‌شوند. با وجود این، تمایل به تفکیک این دو و تأمل بر قلمروی جدید و نفوذ به درون عالَمی فراتر از عرش خداوند، از اصلی‌ترین علایق قبالایی به شمار می‌رفت.

عرفان یهود از لحاظ تاریخی متمایل بود که از این مرتبه فراتر رود، و تلاش کرده تا متوالیاً لایه‌های جدیدی از کنه غیب الاهی[4] را کشف کند. این عوالم **سفیروت** نیز، به نوبهٔ خود آغازگر تلاش‌های تازه‌ای برای رسوخ بیشتر به درون حضرات غیب الاهی که تشعشع نور ذات الاهی در آنها انکسار یافته، شد.[5] هر مرتبهٔ خاصی از کنه حقیقت الاهی که متعلق شهود و تأمل عمیق قرار می‌گرفت، جنبهٔ بیرونی پیدا می‌کرد و به صورت کتابی صرفاً تعلیمی درمی‌آمد، که در آن این نمادهای عرفانی معنای عالی خود را از دست می‌دادند و انواع تمثیل‌ها پوسته‌های خالی آنها را پر می‌کرد. اما متفکران اصیل عرفای قبالا بیشتر در پی آن بودند تا به درون لایه‌های جدید و ژرف‌تر معرفت عرفانی نفوذ کنند، و از این‌رو نمادهای جدیدی

---

۱. به‌ویژه نوشته‌هایی که حول موضوع **تأمل و سرچشمهٔ حکمت** دور می‌زنند. مقایسه کنید با مقالهٔ من در
Korrespondenz Blatt der Akademie Dar Wissen Schaft des Judentums, 1928, p.18ff.

2. pleroma

3. ghnostics

4. mystery of godhead

۵. عارفان قبالای قرن چهاردهم (برای مثال داوود ابن‌یهودا در کتاب حدود قدیمی‌ترین تفسیر دربارهٔ ایندرا در زهر به کتاب ده نور تابان اشاره می‌کند که بالاتر از سفیرا هستند. نیز مقایسه کنید با باغ انگور نوشته کوردوورو، فصل ۱۱ (**باب روشنایی‌ها**)

Meditation.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

را وضع کردند. در عین حال، از نظر زُهر، **سفیروت** هنوز حقیقت محض و خلل‌ناپذیر برای تجربهٔ عرفانی بود. اکنون باید توجه خود را به تحلیل این تجربه، یا لااقل برخی از ویژگی‌های ممتاز آن، معطوف کنیم.

۲

خدای مکنون یا به تعبیری نهان‌ترین کنه وجود الوهیت نه کیفیتی دارد نه هیچ صفتی. زُهر و عارفان قبالا مایل‌اند که این نهفته‌ترین وجود را **اِین‌ـسُوف** (یا **اِن‌ـسُوف**)،[1] یا ذات لایتناهی[2] بنامند.[3] در عین حال از آن روی که این وجود پنهان در سرتاسر عالم سریان دارد، واجد برخی صفات نیز است که خود اینها مظهر جنبه‌ای از ابعاد کنه ذات الاهی هستند؛ آنها مراتب کثیر وجود الاهی و تجلی حیات پنهان الاهی‌اند. به عبارت دیگر، منظور این نیست که آنها سمبل‌های استعاره‌ای صرف هستند. از نظر فیلسوف قرون وسطا، اشارهٔ کتاب مقدس به «دست خدا» صرفاً تشبیهی به دست انسان بود، که تنها به وجود او اشاره دارد، یعنی، «دستِ خدا» فقط یک استعارهٔ کلامی است. نظر عارف درست برعکس آن است، دست انسان مظهر حقیقتی عالی‌تر به نام دست خدا است.[4] دست انسان تنها به خاطر وجود دست خدا وجود دارد. اسحاق ابن‌لطیف،[5] عارف قرن سیزدهم، این مطالب را در کوتاه‌ترین عبارت بیان می‌کند: «تمام اسماء و صفات به‌طور مجازی بر ما اطلاق می‌شوند، ولی

---

1. *En-Sof* 2. infinite

۳. بنگرید به سخنرانی اول، بخش چهارم. زهر اصطلاح عبری **این ـ سوف** را بدون ترجمهٔ آن به آرامی به‌کار می‌برد. این اصطلاح را نخست اسحاق نابینا و شاگردان او به‌کار بردند.

۴. مقایسه کنید با پاره‌های انسان، ص۲۹۹ در کتاب باهیر (Bahir)؛ مقدمهٔ گیکاتیلا بر شعره اوراه (Shaare Orah). عبارتی که در متن به‌کار رفته درکثیر الاعمال ابن‌لطیف و امانوئل‌های ریکای (Emanuel Hai Rikki) هادی قلوب، بخش یک، فصل ۳، ۱۵ یافت می‌شود.

5. Isaac Ibn Latif

https://t.me/ketabhayemontakhabe

برای او نه». به نظر او این نکته اصلی‌ترین کلید فهم عرفانی تورات است. به عبارت دیگر، عارف معتقد به وجود مرتبه‌ای از کنه حقیقت الاهی است که این اصطلاح از میان انواع اصطلاحات واقعاً مناسب آن است. هر مرتبه‌ای از حقیقت یکی از **سفیراها** هستند. زُهر میان دو عالم، که هر دو مظهر [ذات] خدا هستند، به‌وضوح تمایز می‌نهد.[1] اول، عالم **اِین ـ سوف** که نخستین و پنهان‌ترین عالم است، که هیچ‌کس جز ذات خدا به آن معرفت ندارد؛ دوم، عالمی که عین‌الربط به اولی است و شناخت خدا را امکان‌پذیر می‌سازد و کتاب مقدس دربارهٔ آن می‌گوید: «باز کنید دروازه‌ها را تا شاید من وارد شوم»، و این همان عالَم صفات است. درواقع، مطابق تشبیه زُهر[2] این دو نظیر زغال و آتش یک چیز واحداند؛ به عبارت دیگر، زغال بدون آتش وجود دارد، ولی قدرت نهفته و بالقوهٔ خود را تنها در نور آتش متجلی می‌سازد. صفات عرفانی خدا همان عوالم نوری هستند که ذات نهفته و ناشناختهٔ **اِین ـ سوف** در آنها انعکاس یافته است.

درواقع به نظر عارفان قبالا، امهات صفات خدا ده صفت یا ده مرتبه است که حیات سرّی الاهی از طریق آنها سریان و جریان دارد. نکته‌ای که باید به خاطر داشت این است که **سفیراها** قلمروهای مجزا یا واسطه‌ای نیستند که میان خدا و جهان قرار داشته باشند. نویسندهٔ زهر آنها را با چیزی نظیر «مراتب میانی» نوافلاطونیان که میان احد مطلق[3] و جهان محسوس قرار دارند، مقایسه نمی‌کند. در نظام نوافلاطونی، این تجلّیات «خارج از» ذات، اگر مجاز به استفادهٔ چنین تعبیری باشیم، واحدند.

---

1. *Zohar*, III, 159a, Cf. *Tarbiz*, vol.III, p.38.

تفسیر این قطعه که در ترجمهٔ انگلیسی (ج۵، ص۲۳۶) یافت می‌شود، نادرست است.

2. *Zohar*, III, 70a

خود این عبارت از سفریصیرا (فصل ۱، ۶) گرفته شده است.

3. absolute one

https://t.me/ketabhayemontakhabe

تلاش‌هایی برای اثبات جنبهٔ استعاری و تمثیلی الاهیات زُهر صورت گرفته و **سفیراها** را به عنوان مراتب یا قلمروهای مجزا و خارج از ساحت الوهیت تفسیر کرده‌اند اما این تفاسیر، که پیش از همه توسط د. هـ. یوئیل به‌طور کامل مطرح شد،[1] دارای این مزیت‌اند که از مسئلهٔ وحدت خدا[2] با **سفیراها** اجتناب کرده‌اند، ولی می‌توان دقیقاً گفت که آنها از نکتهٔ اساسی و سرنوشت‌سازی غافل شده‌اند و نیت و بیان نویسنده را سوء تعبیر کرده‌اند. درست است که زُهر غالباً **سفیراها** را به عنوان مراتب معرفی می‌کند، اما روشن است که آنها را پله‌های نردبان میان خدا و جهان نمی‌داند، بلکه همچون مراحل مختلف تجلّی[3] الاهی می‌داند که از یکدیگر نشئت گرفته و به دنبال هم می‌آیند.

مشکل دقیقاً در این واقعیت نهفته است که گمان می‌شود صدور[4] **سفیراها** مرحله‌ای است که در خدا حادث می‌شود و در همان لحظه انسان را قادر می‌سازد که خدا را درک کند. در صدور آنها، چیزی که به خداوند تعلق دارد، برانگیخته شده و از کنه ذات غیب‌الغیوب او سریان می‌یابد. این چیزی از قدرت خلاق خداوند است، که تنها به جهان محدود آفرینش تعلق نمی‌گیرد، البته این قدرت در سرتاسر این جهان آفرینش حاضر و حتی محسوس است. به عبارت دقیق‌تر در نظر عرفای قبالا قدرت خلاق خداوند به جهان عرفانیِ مستقلی تعلق دارد، که در مرتبهٔ بالاتری از حقیقت بوده و مقدم بر عالم طبیعت است. در نظر عارف قبالا، **اِین ـ سوف** یا مقام غیب خدا در ده مرتبهٔ گوناگون متجلی می‌شود، که هر مرتبه به نوبهٔ خود انواع بی‌شماری درجات و مراتب دارد. هر مرتبه‌ای، دقیقاً بر طبق تجلیات خاص خود اسم نمادین خود را دارد. مجموع آنها نظام نمادین

---

1. D. H. Joel, *Die Religions Philosophie* Des Sohar (1849), خصوصاً صفحه ۱۷۹ به بعد.
2. god's unity
3. manifestation
4. emanation

https://t.me/ketabhayemontakhabe

بسیار پیچیده‌ای را تشکیل می‌دهند، که در آن، تقریباً هر واژهٔ کتاب مقدس با یکی از سفیروت‌ها متناظر است. این تناظر، که به نوبهٔ خود می‌تواند محمل عالی‌ترین انگیزه‌های تحقیق قرار گیرد.[۱] عارفان قبالا را قادر می‌سازد تا تفسیر خود از کتاب مقدس را بر این فرض مبتنی سازند که هر آیه نه تنها یک رویداد طبیعی یا تاریخی را توصیف می‌کند، بلکه نمادی از مرتبه‌ای خاص در مراحل تجلی الاهی، یعنی دَمی یا ضربانی از حیات الاهی است.

این برداشت عرفانی از تورات، که در سخنرانی اول متذکر آن شدم، برای فهم نمادگرایی خاص زهر بسیار بااهمیت است. در نظر ایشان، تورات به عنوان **مجموعهٔ نمادین**[۲] عظیمی است که حیات پنهان خداوند را که نظریهٔ **سفیراها** درصدد توصیف آن است، آشکار می‌کند. از نظر عارفی که با این نگرش آغاز می‌کند، هر واژه کتاب مقدس می‌تواند یک نماد باشد، و حتی آیاتی که بسیار کمتر جلب توجه می‌کنند دقیقاً همان‌هایی هستند که گاه و بی‌گاه بیشترین اهمیت به آنها داده می‌شود.[۳] اساساً، قابلیت نظری مخصوص عارف که لایه‌های پنهان معنای تورات را کشف می‌کند، حدّی وجود ندارد. سرانجام اینکه، کل تورات، چنان که همواره نویسنده بر آن

---

۱. مهم‌ترین شمارش و تحلیل این نمادهای سفیروت در کتاب ابواب روشنایی اثر جیکاتیلا وجود دارد. همچنین کتاب اسماء از ربی موسایی ناشناخته (حدود ۱۳۳۵) که بر خلاف همان‌طوری که از دیرباز رواج داشته، نوشتهٔ موسی دلئون نیست. مقایسه کنید با: *Kiljath Sefer*, I, p.45-52) و فصل ۲۳ از سِفِر هار یمؤن (کتاب باغ انار)، (***باب ترتیب الحروف و القاب***) اثر موسی کوردوورو بسیار ارزشمند هستند.

2. *corpus symbolicum*

۳. مقایسه کنید با مقالهٔ من ;*"Bibel in der Kabbala"*, in *EJ* IV, col .688-692 صورت نمادینی که به «***با این چیزها هارون داخل قدس بشود***» در لاویان باب ۱۶ و آیه ۳ در بسیاری از قطعات داده می‌شود و چه بسیار بارز این نگرش است. این عبارت به معنای زیر تفسیر می‌شود: تنها هنگامی که شخینا (معروف به...) چنین باشد، او وارد مکان مقدس خواهد شد.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

تأکید می‌کند، چیزی نیست جز اسم اعظم و مقدس خداوند. اگر چنین نگرشی داشته باشیم، آنگاه تورات «قابل درک» نبوده و تنها می‌توان به روش تقریبی آن را «تفسیر کرد». تورات «هفتاد وجه» دارد که بر مبتدیان نورافشانی می‌کند. قبالای متأخر تمایل داشت این اندیشه را سمت و سویی شخصی بدهد. براساس تعالیم اسحاق لوریا، تورات ششصد هزار «وجه» متناظر با افراد بنی‌اسرائیل در زمان نزول وحی دارد. این بدین معناست که علی‌القاعده هر فردی در میان اسرائیل، متناسب «استعداد نفس خود» یا متناسب با نورانیت و معرفتش، شیوهٔ خاص خود را در قرائت و تفسیر تورات دارد. در اینجا عبارتی عادی و بی‌اهمیت، معنا و مفهومی بسیار دقیق می‌یابد: کلام الاهی بر هر انسانی پرتو نوری می‌فرستد که کاملاً از آن خود اوست.

زُهر نخستین کتابی است که به وسیلهٔ یک یهودی نوشته شده و چهار روش تفسیری کتاب مقدس، که در ابتدا توسط مفسران مسیحی به وجود آمد، به‌کار رفته است.[1] اما از این چهار سطح معنایی: یعنی تحت‌اللفظی، اَگادایی یا موعظه‌ای، تمثیلی و درنهایت عرفانی، تنها معنای چهارم یا طبق اصطلاحات زُهر رازا[2] «راز» برای نویسنده اهمیت دارد. درست است که او به سه روش دیگر نمونه‌های بسیاری از تفسیر کتاب مقدس را مطرح می‌کند، اما اینها یا برگرفته از آثار دیگرند یا درنهایت، از اندیشه‌هایی به دست آمدند که خاص قبالا نیست.[3] تنها وقتی می‌خواهد راز یک آیه، یا به

1. Cf. Bachers, articl, *REJ*, vol.22, p.37ff(1891).

تنها فقرهٔ دوم، (p.99a/b) II از زهر اصلی؛ فقرهٔ اول، (I, p.26b) فقرهٔ III, p.110 از رسالهٔ تیقونیم و رعیا مهمنا می‌باشد. موسی دلتون در ۱۲۹۰ میلادی بیان می‌دارد که *Sefer Pardes* را تألیف کرده است «***و نام آن را** پردس (در زبان عبری پردس یعنی باغ)* **گذاشت [که حروف آن شکل اختصاصی] چهار روش سرّی است:... لفظی، پشاط، رمز، تفسیر (دراشا) و اسرار (سود)**». (Ms. Munich, 22f.128b).

2. *Raza*

3. Cf. *Bacher*, loc. cit. p.41-46, 219-229.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

بیان دقیق‌تر یکی از رموز فراوان آن را آشکار سازد، نویسنده شور و اشتیاق واقعی از خود نشان می‌دهد. و همان‌طور که دانستیم، «راز» در تفسیر هر آیه‌ای از کلام کتاب مقدس نمادی است که به ساخت پنهان خدا و مراحل تجلی درونی‌اش اشاره دارد.

ضمناً، نویسنده همواره با آن گروهی از هم‌عصرانش مخالفت می‌کند که قائل بودند تورات بیش از یک معنا ندارد. درحقیقت، او هیچ شک و انکاری در معنای ظاهری ندارد، بلکه تصور می‌کند که این معنای ظاهری صرفاً نور عرفانی باطنی را پنهان ساخته و می‌پوشاند.[۱] در واقع، او قدری فراتر می‌رود و اظهار می‌کند: اگر تورات فقط شامل حکایات، شجره‌نامه‌ها و انساب انبیا باشد که می‌توان معانی آنها را به راحتی فهمید، در آن صورت باید بتوانیم حتی امروزه نیز توراتی بسیار بهتر از آن بنویسیم.[۲]

هنوز افراطی‌ترین اندیشه‌ها متعلق به مؤلف فصل **رَعیا مهمنا** از کتاب زُهر است؛ در این فصل مفسران صرفاً لفظی و طرفداران متعصب مطالعهٔ منحصراً هلاخایی تلمود که از نظر او هیچ درکی از مسائل دینی که دل‌مشغولی عرفاست ندارند به‌شدت هتک حرمت می‌شوند.[۳] در نیمهٔ دوم قرن چهاردهم زمانی که در اسپانیا یک عارف قبالایی ناشناس تعالیم مکتب خود را در دو اثر مهم، یعنی کتاب پلیا[۴] که تفسیری بر شش فصل نخست سفر پیدایش، و کتاب کانا[۵] که شرحی بر معانی احکام و دستورات

---

1. Cf. *Zohar*, II, 99a/b and III, 152a. 2. III, 152a.

۳. نویسنده، عالم تلمودی را **حمار قاری** می‌نامد و اضافه می‌کند که **حمار** شکل اختصاری **حکیم دانا** (III, 275b) است. نمونه‌های دیگر در
(Gratz, *Geschichte der Juden*, vol. VII, p.505-506).
یافت می‌شوند.

4. *Peliah* 5. *Kanah*

https://t.me/ketabhayemontakhabe

دینی است،[۱] خلاصه کرد، این رویکرد نقادانه نسبت به یهودیت غیر عرفانی به اوج خود رسید. این نویسنده در این مدعا قدری فراتر رفته و اعلام می‌دارد: معنای لفظی منابع حاخامی و فراتر از همهٔ اینها تلمود، با تفسیر قبالایی یکی است. او سعی می‌کند با استفاده از روش نقد فحوا و مضمون اثبات کند که مباحث شریعت تلمود وقتی معنادار می‌شوند که تفسیری قبالایی شوند.[۲] بنابراین در اینجا ما چیزی تقریباً نزدیک به برهان خلف دربارهٔ یهودیت سنتی داریم که در پی آن است تا نظامی کاملاً عرفانی در چارچوب سنت جایگزین آن کند. در این نظام عرفانی، چیزی جز نمادها وجود ندارند و معانی و نشانه‌های نمادها جدای از نمادها هیچ معنایی ندارند. به هیچ‌وجه تعجب‌آور نیست که نوعی جریان ضد تلمودی پنهان در این آثار قابل تشخیص است.[۳] و این مطلب نیز برای ما عادی خواهد بود که بدانیم مسیحای جنبش قبالای شبتای صوی[۴] که مؤسس جنبشی بود که نوعی اباحه‌گرایی نهفته در آن به چشم می‌خورد، در جوانی‌اش هیچ کتاب قبالایی دیگری جز زُهر و کتاب کانا را مطالعه نکرده است.

۳

ماهیت این نمادگرایی عرفانی یکی از موانع اصلیِ فهم درست تفسیری عرفانی نظیر زُهر است. در عین حال، این نمادگرایی گسترده و اغلب

---

۱. ببینید پلینا، porizk, 1786. Cf. *Graetz*, قانا ed. koretz, 1784, better przemyal, 1883 vol.VIII, note 8.

S. A. Horodezky in *Hatekufah*, vol.X (1920), p.283-329; Verus (A. Marcus), Der Chassidismus (1901), p.244-261.

دیدگاه مارکوس دربارهٔ معتبر بودن کتاب که مورد قبول محققان بعدی قرارگرفته جملگی غلط است.

e. g by M. Kamelhar در کتاب ربی اویگدور کرا in Sinai, vol III, p.122-148.

۲. مثال‌های بسیاری در منابع نقل شده در یادداشت [۲۰ انگلیسی] داده می‌شوند.

3. Cf. *Graotz*, loc, cit and already Cordouero, p.79-80. شیعور قوما

4. Sabbatai Zevi

https://t.me/ketabhayemontakhabe

عجیب کلید فهم عالَم دینی زهر است. حتی نویسندهٔ برجسته‌ای مانند آر.تی هرفورد[1] که یهودیت را به خوبی می‌شناسد از نوعی «نمادگرایی» که اغلب بسیار مبالغه‌آمیز و گاهی قبیح و مشمئزکننده است، گزارش می‌دهد.[2] واقعیت آن است که در اولین برخورد با عالم نمادگرایی قبالایی انسان به دشواری می‌تواند از نوعی حیرت و بهت‌زدگی بگریزد.

البته بی‌شک، این نمادگرایی زُهر که خاستگاهی آسمانی دارد نتیجهٔ پیشرفت چهار نسل از زمان کتاب باهیر، و به‌ویژه پیشرفت مکتب گرونا[3] است. پیش از این، در آثار کهن‌تر همان عناوین و بیشتر حتی همان جزئیات را می‌یابیم. در عین حال حقیقت آن است که آنها این جزئیات را به نحو دلخواه استفاده کردند و هر عارف قبالایی صاحب‌نامی این نمادها را به روش خاص خود دسته‌بندی کرد. هرچند برای هدفی که در پی آنیم نیازی به شرح این اختلافات نداریم، اما امکان دارد برای بررسی درون‌تاریخی بسیاری از اندیشه‌های قبالایی اهمیت زیادی داشته باشد.

در خلال یک سخنرانی کوتاه نمی‌توان بیش از چند مثال ذکر کرد تا شیوه‌ای را که زُهر برای توصیف عالم عرفانی حیات پنهان خدا با استفاده از اصطلاحات نمادین به‌کار می‌بندد، بشناسیم. کتاب شَعَرِه اورا،[4] «دروازه‌های نور» اثر جوزف جیکاتیلا[5] هنوز بهترین نوشته در این خصوص است.[6] این کتاب توصیفی بس عالی از این نمادگرایی قبالایی بیان می‌کند، و نیز به تجلیل معیارهای تعیین‌کنندهٔ نسبت میان **سفیراها** و نمادهای آنها در کتاب مقدس می‌پردازد. جیکاتیلا تنها چند سال پس از

---

1. R. T. Herford
2. *Hibbert Journal*, vol.28, p.762 (1930).
3. Gerona
4. *Shaare Orah*
5. Joseph Gikatila
6. حدود ده چاپ از این کتاب و ترجمه‌ای لاتین بخش‌های بزرگ آن توسط Paulus Riccius, *Portae Lueis Augsburg*, 1516 وجود دارد.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

انتشار زُهر اقدام به نوشتن کرد، و هرچند به‌شدت وامدار آن است، ولی در کتاب او معدودی از لغزش‌های فکری بسیار اساسی به چشم می‌خورد. در نوشته‌های انگلیسی درباب این موضوع کتاب تعالیم سری در اسرائیل[۱] اثر ای. ای. وایت[۲] نمادگرایی زُهر است. چنان که فرصت بود جوانب عمیق کتاب او را که به واسطهٔ بینش و بصیرت حقیقی نسبت به عالم قبالا متمایز می‌شود بررسی می‌کنیم؛ بسیار تأسف‌آور است که این کتاب به واسطهٔ نگرش غیرانتقادی به حقایق تاریخی و متن‌شناسی خدشه‌دار شده است، همچنین به سبب بی‌اطلاعی از زبان عبری و آرامی مجبور بود از ترجمهٔ ناقص و ناشیانه فرانسوی زُهر اثر ژان دو پائولی[۳] به‌عنوان منبع موثق استفاده کند و از این طریق دچار خطا و اشتباه زیادی شد.[۴]

عارفان قبالا، یک رشته اصطلاحات تقریباً ثابت و مرتب برای **سفیراهای** ده‌گانه دارند، که گرچه مؤلف زهر، حتی در بیشتر مواقع اسم‌های نمادین بی‌شماری را برای هر **سفیره** و درجات مختلف آن به‌کار می‌برد، اما تقریباً بیشتر مواقع همان اسمای ده‌گانه را به‌کار می‌برد. این اسامی ثابت **سفیراها** عبارتند از:

۱. **کِتْرِ عِلْیون**،[۵] «تاج اعلای» خدا؛

۲. **حُخْما**[۶] «حکمت» یا ایدهٔ ازلی خدا؛

۳. **بینا**،[۷] «عقل» خدا؛

۴. **حِسِد**،[۸] «عشق» یا رحمت خدا؛

---

1. *The Secret Doctrine in Israel*

2. A. E. Waite

3. Jean de Pauly

۴. کتاب تعلیم سری در اسرائیل وایت که نخست در سال ۱۹۱۳ انتشار یافت، در قبالای مقدس (۱۹۲۹) گنجانده شده، که شامل اثر قدیمی‌تر او به نام تعالیم و منابع قبالا (۱۹۰۲) نیز هست. فصل‌های برگفته از این کتاب متأسفانه ارزش بسیار اندکی دارند.

5. *Kether Elyon*

6. *Hokhmah*

7. *Binah*

8. *Hesed*

https://t.me/ketabhayemontakhabe

۵. **دین**[1] یا **گورُا**،[2] «قدرت» خدا، که اساساً به عنوان قدرت قضاوت و مجازات سخت جلوه می‌کند؛

۶. **رَحَمیم**،[3] «شفقت و ترحم» خدا، که وظیفهٔ آن میانجی‌گری میان دو **سفیرای** فوق‌الذکر است؛ نام **تیفئِرِت**، «زیبایی، جمال» به‌ندرت استفاده می‌شود؛

۷. **نِصَحْ**،[4] «جاودانگی» خدا؛

۸. **هُود**،[5] «جلال و عظمت» خدا؛

۹. **یِسود**،[6] «قوه، بنیان»؛ قوهٔ تمام قوای خلاقهٔ خدا؛

۱۰. **مَلْخوت**،[7] «ملکوت» خدا، که معمولاً در زهر به عنوان **کِنِسِت اسرائیل**،[8] یعنی صورت مثالیِ عرفانی اجتماع بنی‌اسرائیل؛ یا به عنوان **شخینا** معرفی می‌شود.

خداوند از موطن کنه ذات پنهان خویش در این مراتب ده‌گانهٔ تجلی ظهور می‌کند. آنها بر روی هم **عُولام دِ ییحُود**[9] «عالم وحدت» یعنی «مرتبهٔ احدیت و واحدیت» حیات خدا، را تشکیل می‌دهند. **زُهر** در پی آن است که مسائل کلی و جزئی آن را با انواع نمادپردازی‌ها تفسیر کند. از این انبوه نمادها تنها می‌توانیم تعداد اندکی را ذکر کرده و تفسیر کنیم.

باید این نکته را نیز یادآوری کنیم که **زُهر** در توصیف **سفیراها** از اصطلاحات قدیمی اجتناب کرده و به جای آنها اصطلاحات دیگری به کار می‌برد تا میزان تغیر مفاهیم عرفانی صفات خدا را از تصور رایج صفات الاهی تا حدودی روشن سازد. علی‌رغم «عینت **سفیراها** و کنه ذات او»[10]

---

1. *Din*
2. *Geuurah*
3. *Rahamim*
4. *Netsah*
5. *Hod*
6. *Yesod*
7. *Malkhuth*
8. *Keneseth Israel*
9. *Alma de Yihuda*

۱۰. تاج‌های اعلی پادشاه مقدس، (III, 30b) یا صرفاً تاج‌های پادشاه.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

ولی آنها «تاج‌های عرفانیِ خدایِ مقدس»[1] نامیده شده‌اند. آنها معروف‌ترین اسامی ده‌گانهٔ خدا هستند که از حیث کمال خود با اسم اعظم او یکی هستند. آنها «وجوه خدا»[2] و به بیان دیگر جلوه‌های گوناگون او هستند که وجه باطنی، ذاتی و عرفانی خدا نیز نامیده می‌شوند. آنها مراتب ده‌گانهٔ عالم باطنی‌اند که خدا به واسطهٔ آنها از کنه پنهان ذات خود تا **شخینا** که ظاهرترین مرتبهٔ الاهی است، تجلی می‌کند. آنها هم حجاب الوهیت و هم شعاع‌های نوری هستند که از او ساطع می‌شوند.[3]

برای مثال عالم **سفیراها** با نماد موجود زندهٔ عرفانی توصیف می‌شوند، نمادی که این برتری مضاعف را دارد که به سبک بیان انسان‌انگارانهٔ کتاب مقدس توجیهی آماده در اختیار عارف قبالا می‌گذارد. «تمام قوای الاهی شاخه‌های لایه به‌لایه شبیه یک درخت هستند». ما پیش از این فهمیدیم[4] که عارفان قبالای قرن سیزدهم از طریق کتاب باهیر نمادگرایی گنوسی را به ارث بردند. درخت عرفانی خدا یا درخت قدرت الاهی از ده **سفیرا** تشکیل شده است، که هر کدام نماد شاخه‌ای است که ساقهٔ اصلی آنها ناشناخته و غیر قابل شناخت است. اما **اِین ـ سوف** نه تنها ساقهٔ پنهان تمام شاخه‌هاست بلکه جان و شیرهٔ این درخت نیز هست؛ هر شاخه مظهر یک صفت است، که وجودی با لذات نداشته بلکه قائم به **اِین ـ سوف**، یا همان کنه ذات خدای پنهان است. این درخت الاهی از حیثی ساختار عالم را نیز تشکیل می‌دهد؛ این درخت در جریان آفرینش رشد می‌کند و شاخه‌هایش را در همه سو گسترش می‌دهد. تمام اشیای

---

1. *Zohar*, III, IIb, 70a.

۲. صورت‌های پادشاهان (II, 86a) یا صورت‌های درونی.

۳. اصطلاحات **درجات** و **انوار** اصطلاحاتی هستند که اغلب بیش از بقیه به‌کار می‌روند. در (III, 7a) صحبت از «**پوشش‌های فاخری است که پادشاهان می‌پوشند**».

4. Cf. *Das Buch Bahir*, German trans. by G. Scholes, 85.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

مادی و مخلوق تنها به خاطر اندک تجلی قوای **سفیراها** در آنها حیات دارند و در جنب و جوشند.

نماد انسان نظیر نماد درخت بسیار به‌کار می‌رود. از نظر عارف قبالا این سخن کتاب مقدس که انسان به صورت خدا خلق شد، دو معنا دارد: اول اینکه قوای **سفیراها**، یعنی الگو و نشانه حیات الاهی، در انسان نیز وجود دارد و فعال است. دوم اینکه عالم **سفیراها**، به بیان دیگر عالم خدای خالق، می‌تواند تحت تصویر انسان مخلوق مشاهده شود. بر همین اساس، همان‌طور که قبلاً مثالی را ذکر کرده‌ام، می‌توان نتیجه گرفت که اعضای بدن انسان، چیزی نیستند جز نماد نحوه‌ای از وجودی روحانی که خود را در سیمای نمادین آدام قَدْمُون،[۱] یعنی انسان نخستین تجلی ساخته‌اند.[۲] زیرا، تکرار می‌کنم ذات وجود الاهی نمی‌تواند بنفسه تجلی کند. تمام آنچه می‌تواند ظهور کند نماد و مراتب او هستند. رابطهٔ میان **اِین ـ سوف** و صفات عرفانی‌اش، یعنی **سفیراها**، را می‌توان با رابطهٔ میان جسم و روح مقایسه کرد، ولی با این تفاوت که جسم انسان و روح ماهیتی متفاوت دارند، یکی مادی و دیگری غیر مادی است، در حالی که در کل اندام‌وارهٔ خدا، ذات تمام **سفیراها** یکی است.[۳] با وجود این، موضوع ذات **سفیراها**، که خود زُهر به آن نمی‌پردازد، بعداً برای عرفان قبالای به صورت مسئلهٔ خاصی درآمد که ما باید در اینجا از بررسی آن صرف نظر کنیم.[۴]

---

1. Adam Kadmon

۲. خود اصطلاح ***آدام قدمون*** در بخش‌های اصلی **زهر** به‌کار نمی‌رود بلکه تنها در تیقونیم به‌کار می‌رود. زهر از **آدم اعلی** صحبت می‌کند. اما در (III, 193b) ما اصطلاح آرامی **نخستین آدم** را می‌پاییم. در ایدرارابا (III, 139b) ما می‌خوانیم: «***تمام اینها تاج‌های مقدش پادشاه هستند که برای شکوه آدم آراسته شده‌اند تا چیزی که همه چیز را در بر دارد دریافت کند***».

۳. این تعبیری است که کوردوورو در باغ انار به‌کار می‌برد.

۴. این فصل ***مقدمه‌ای در باب ذات*** در شاهکار کوردوورو به بحث دربارهٔ این مسئله اختصاص دارد.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

این تصور از خدا به عنوان موجودی ذی‌حیات حائز این امتیاز بود که می‌توانست به این سؤال پاسخی مناسب دهد که چرا با اینکه وجود الاهی یک «کل مطلق»[1] است، اما تجلیات و قوای مختلف الاهی وجود دارد. زیرا حیات نفس در همهٔ ابعاد آن یکسان و مشابه نیست، عملکرد دست‌ها غیر از چشم‌ها و اعضای دیگر است.[2]

ضمناً، تصور **سفیراها** به عنوان جوارح و اعضای انسان عرفانی دال بر نوعی نمادگرایی کالبدشناختی است که از نتایج بسیار افراط‌آمیز نگران نیست. از این‌رو، مثلاً، گفته می‌شود که مفهوم صور مختلفِ محاسنی که «قدیمی‌ترین انسان» بر چهره داشته، نماد سایه‌های مختلف شفقت و ترحم خداست. ایدرا ربا (ص ۱۶۶) تقریباً به‌طور کامل به افراطی‌ترین نمادگرایی از این نوع اختصاص یافته است.

به موازات این نمادگرایی اندام‌وار، روش‌های دیگری برای نمادپردازی به عارفی که به توصیف قلمرو الوهیت علاقه‌مند است، نشان می‌دهند. عالم **سفیراها**، عالم پنهان زبان، یعنی عالم اسمای الاهی است. **سفیراها** اسمای خلّاقی هستند که خدا به این عالم فراخواند، و به خود نسبت داد.[3] بنا بر تفسیر **زُهر** از آیات کتاب مقدس، فعل و فرآیند نیروی اسرارآمیزی که نطفهٔ تمام آفرینش است، چیزی جز کلام الاهی نیست. «خدا سخن گفت ـ این کلام نیرویی است که در آغازِ تفکرِ خلّاق از کنه **اِین ـ سوف** مجزا گشت».[4] می‌توان فرآیند حیات الاهی را نظیر آشکار شدن الفاظ کلام تعبیر کرد. در واقع، این یکی از نمادهای مورد علاقهٔ زهر است. عالم تجلی الاهی عالمی است که در آن قوهٔ نطق و سخن از پیش در خداوند وجود دارد. بر طبق کتاب **زُهر**، مراتب مختلف **سفیراها**

---

1. absolute whole
2. Cf. *Zohar*, I, 245a, پایین صفحه.
3. Cf. *Zohar*, III, 10-11.
4. *Zohar*, I, 166.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

بیانگر اراده، تفکر، سخن باطنی و غیر قابل شنیدن، صدای شنیدنی، و نطق عمیق، یعنی بیان رسا و متمایز عالم هستند.[۱]

همین مفهوم تفکیک و تمایز پیش‌رونده، در سایر نمادگرایی‌ها نهفته است که مایلم تنها یک مورد از آنها را ذکر کنم و آن نمادگرایی مربوط به «من»، «تو» و «او» است. خدا در پنهان‌ترین تجلی‌اش، در آن حالتی که تازه اراده کرده است که عمل آفرینش را آغاز کند، «او» خوانده می‌شود. خدا «تو» خوانده می‌شود وقتی در تجلی کامل وجود، فیض و محبتش که کامل وجود لطف و عشق که با «عقلِ دل» قابل درک است و از این‌رو بیان‌پذیر می‌باشد. اما در عالی‌ترین مرتبهٔ تجلی الاهی که کمال وجودی‌اش آخرین صفت و تجلی را می‌گیرد، «من» خوانده می‌شود.[۲] این مرتبهٔ تشخّص[۳] حقیقی است که خدا به عنوان یک فرد به خود می‌گوید: «من». این یکی از برجسته‌ترین و مهم‌ترین نظریات عارفان قبالاست که گوید: این شخص الاهی، یعنی «من»، همان **شخینا** است، یعنی حضور و سریان[۴] خدا در کل آفرینش. در اینجاست که انسان با ژرف‌ترین فهم نسبت به نفس خود، از حضور خدا آگاه می‌شود. و تنها از آنجاست، که گویی با ایستادن در دروازهٔ قلمرو الاهی،[۵] به درون قلمروهای ژرف‌تر خدا، یعنی به درون «تو» و «او»یِ ذات خدا و به درون اعماق و ژرفای عدم [لایوصف] پیش روی می‌کند. برای فهم میزان تناقضی که این اندیشه‌های فوق‌العاده و بسیار تأثیرگذار دربر دارد، ما باید به خاطر داشته باشیم که به‌طور کلی عرفا، در سخن گفتن از سریان خدا در مخلوقاتش، مایل‌اند تا از او [خدا]

---

۱. *Zohar*, I, 74a همین نمادگرایی در (I, 15a/b) به‌کار می‌رود. موسی دلتون در بسیاری از عبارات عبری خود معنای آن را توضیح می‌دهد.

۲. در باب *او* و *تو* مقایسه کنید با: (*Zohar*, II, 90a, III, 290a) درباره *من* (I, 65b, 2041b).

3. individuation

4. imnanace

۵. سفیره دهم: «*بالاترین باب سِرّ موسای امین*»، است. (*Zohar*, I, 11b).

https://t.me/ketabhayemontakhabe

فردیت‌زدایی کنند: خدای ظهوریافته به راحتی به خدای غیرمتشخّص[1] متصف می‌شود. در واقع، این گرایش همیشه وجود داشته و یکی از معضلات اصلی وحدت وجود[2] بوده است. این واقعیت بسیار عجیب است که عارفان قبالا و حتی کسانی از آنها که به وحدت وجود تمایل دارند، موفق شده‌اند از این اشکال دوری کنند، زیرا چنان که دیده‌ایم، زُهر بالاترین مرحلهٔ تکامل تشخص خدا را دقیقاً با آن مرتبه ظهورش که به تجربهٔ انسانی نزدیک‌تر است یکی می‌داند، و در واقع آن مرتبه‌ای است که در هریک از ما سریان دارد و به‌طور اسرارآمیزی حضور دارد.

۴

در میان اوصاف نمادینی که دربارهٔ ظهور خدا در مظاهرش وجود دارد، باید توجه خاصی به آن وصفی که بر مفهوم «عدم» عرفانی تکیه دارد، کرد. از نظر عارف قبالا، حقیقت اصلی آفرینش در خدا به وقوع می‌پیوندد؛ خارج از او چیزی نیست که اِذن عمل آفرینش را یا ارزش آن نام را داشته باشد و یا حتی امکان داشته باشد اساساً متفاوت از درونی‌ترین عمل نخست دانسته شود و خارج از عالم **سفیراها** به وقوع پیوندد. آفرینش عالم یا به عبارت دیگر، آفرینش چیزی از عدم، خود صرفاً جنبهٔ ظاهری و بیرونی چیزی است که در کنه ذات خدا به وقوع می‌پیوندد. این نیز یک مرحلهٔ بحرانیِ کنه ذات **اِین‌ـسوف** است که از سکون و آرامش به آفرینش روی می‌آورد، و همین مرحلهٔ بحرانی یعنی تجلی از کنه ذات در مرتبهٔ احدیت، حقیقت و راز بزرگی برای عرفان و نکتهٔ حیاتی و بسیار مهمی برای فهم هدف تأمل عرفانی است. این نقطه بحرانی و نخستین تجلی را می‌توان ارادهٔ ازلی توصیف کرد، ولی جنبش

---

1. impersanel
2. pantheism

https://t.me/ketabhayemontakhabe

عرفان قبالا غالباً با جسارت، استعارهٔ «عدم» را به‌کار می‌برد. در آغاز آن تکان اولیه که در کنه ذات خدا روی می‌دهد و نوری از درون کنه ذات تابیده شده آن را مرئی و مشهود می‌کند **اِین‌ـسوفِ** لایوصف را وصف عدم می‌دهد. تمام مراتب تجلی بعدی و پی‌درپی خدا در **سفیراها** از همین «عدم»[1] عرفانی سریان می‌یابند و عارفان قبالا آن را بالاترین **سفیرا** یا «تاج اعلیٰ»یِ الوهیت می‌نامند. بر اساس استعاره‌ای دیگر، آن ژرفایی است که در شکاف‌های وجود، مرئی و مشهود می‌شود. برخی از عرفای قبالا که این اندیشه را بسط داده‌اند، مثلاً حاخام یوسف ابن شالوم بارسلونی[2] (سال ۱۳۰۰)، معتقدند که در هر تحول و دگرگونی واقعیت، در هر تغییر هیئتی، یا وقتی که مرتبهٔ چیزی تغییر می‌کند، از ژرفای عدم عبور کرده و برای یک «آنِ عرفانی» مرئی و مشهود می‌شود.[3] هیچ‌چیز نمی‌تواند بدون ارتباط با این قلمرو وجود مطلق محض که عرفا آن را «عدم» می‌نامند، محقق شود. توصیف ظهور دیگر **سفیراها** از منشأ و زهدان نخست، یعنی عدم مشکل است و تا حدودی با کمک استعاره‌های فراوان انجام می‌گیرد.

شاید در این خصوص جالب باشد که جناس لفظی یا استعارهٔ عرفانی را که به اندیشه‌های زُهر بسیار نزدیک است و پیش از این جوزف جیکاتیلا از آن بهره گرفته، مورد بررسی قرار دهیم.[4] واژهٔ عبری معادل عدم، یعنی **اَیین**،[5] همان حروف بی‌صدایِ واژهٔ عبریِ برای «من»، یعنی **اَنی**،[6] را دارد؛ و چنان که توجه دارم، «منِ» خدا، آخرین مرتبهٔ سریان **سفیراها** دانسته

---

1. nothing ness

2. Rabbi Joseph ven Shalom of Barcelona

۳. مقایسه کنید با تفسیر سفر یصیرا منسوب به ربی ابراهیم بن داود در (*Warsaw*, p.5, col.a, 1884) در باب تفسیر حقیقی این تفسیر مقایسه کنید با مقالهٔ من در (*Kirjath Seferiv*, p.286-302).

۴. شعوره اروانشر (Offanbach 1714), f.108b همین مفهوم در «مقدمه» تیقون زُهر ((Mantua, 1558), f.7a) و به صورتی توسعه یافته‌تر در پلیا ((1883), f.14c) بیان می‌شود.

5. *Ain*

6. *Ani*

https://t.me/ketabhayemontakhabe

می‌شود، یعنی آن مرتبه‌ای که در آن فردیت خدا، با تمام مراتب قبلی‌اش جمع گشته و بر مخلوقاتش ظاهر می‌گردد. به عبارت دیگر، گذار از «اَیین» به «اَنیی» نماد تغییری است که به واسطهٔ آن «عدم» از طریق تجلّی پی درپی ذات خود در **سفیراها**، بـه سـوی «مـنِ» الاهـی گـذر مـی‌کند ـ فـرآیـندی دیالکتیکی که تز و آنتی‌تز آن از خدا شروع شده و به خدا پایان می‌یابد: مطمئناً این نمونهٔ چشمگیری از تفکر دیالکتیکی است. در اینجا درست مانند جاهای دیگر، عرفان در پی آن است که تناقضات تجربهٔ دینی را با ابزار دیالکتیک برای نیل به اهداف خود، قاعده‌مند سازد. عارفان قبالا به هیچ‌وجه تنها شاهدان این قرابت میان تفکر عرفانی و دیالکتیکی نیستند.

در زُهر، و نیز در آثار عبری موسی دُلئون، ورود از وادی عدم به وجود غالباً با استفاده از یک نماد خاص یعنی نماد نقطهٔ آغازین،[۱] توضیح داده می‌شود. پیش از آن، قبالاهای مکتب گرونا از تشبیه نقطهٔ ریاضی کـه بـا حرکت خط و سطح را به وجود می‌آورد، برای روشـن سـاختن فـرآیـند صدور از «علت پنهان»[۲] استفاده می‌کردند.[۳] موسی دلئون علاوه بر ایـن تشبیه، از نماد نقطه به عنوان مرکز دایره بهره می‌گیرد.[۴] نقطهٔ آغازین عدم، آن مرکز عرفانی است که فرآیندهای تبارشناسی خدایان حول آن شکل می‌گیرد. این نقطهٔ فاقد بُعد که گویی میان عدم و وجود واقع است، برای نشان دادن آنچه عرفای قبالای قرن سیزدهم «مـنشأ وجـود»[5] مـی‌نامند،

---

1. *Zohar*, I, 2a: Mosesde Leon, کتاب شقل مقدس, p.25. Cf. Isaachaco Hen, در تفسیر مرکاوا Tarbiz vol.II, p.195, 206. 2. hidden cause

3. Jacobbenshe Shefh, کتاب پاسخ مطالب حقیقی, (Ms. *Oxford*, 1585 f.28a/b).
او اصطلاح **نقطه** را به‌کار نمی‌برد بلکه «**از عباراتی بسیار دقیق که خط از آن شروع و بسط می‌یابد**»، سخن می‌گوید که درست ابن‌نجمان آن را به صورتی مبهم در تفسیرش بر سفر پیدایش، باب ۱، آیهٔ ۱ به‌کار می‌برد.

۴. در Ms. British Musoum 750f, 125-230، باغ انار Mosesdeleon's.

۵. **منشأ هستی** اصطلاحی که در نوشته‌های عارفان قبالای مکتب گرونا بسیار رایج است.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

است یعنی همان «آغازی» که اولین کلمهٔ کتاب مقدس از آن سخن می‌گوید. عبارات نسبتاً پرشکوه و مغلقی که سطور نخستین تفسیر زُهر بر داستان آفرینش، ظهور این نقطهٔ آغازین را توصیف می‌کند. در واقع، ظهور نه از عدم، چنان که در متن دیگری اظهار می‌شود، بلکه از رایحهٔ ملکوتی خداوند است که می‌تواند به‌عنوان نمونه‌ای از تصویرپردازی عرفانی در کل کتاب به‌کار رود:[1]

«در آغاز، هنگامی که ارادهٔ خدا بر آفرینش تعلق گرفت، او نشانه‌هایی بر رایحهٔ الاهی حک کرد. شعله‌ای تاریک از درونی‌ترین نهانگاهِ کنه ذات لایتناهی، **اِین-سوف**، نمایان شد، همچون ابری که از چیزی بی‌شکل به وجود می‌آید، در حصار این رایحه که نه سفید بود و نه سیاه، نه قرمز و نه سبز، و هیچ رنگی نداشت متعین شد. اما زمانی که این شعله اندازه و امتداد به خود گرفت، رنگ‌های تابناکی ایجاد کرد. زیرا در درونی‌ترین مرکز این شعله خلأ و حفره‌ای نمایان شد که شعله‌ها از طریق آن بر هر آنچه ماتحت آن، به‌طور پنهان از نهانگاه اسرارآمیز **اِین-سوف** بیرون تابد. این حفره از رایحهٔ ملکوتی که اطراف آن را دربر گرفته بود، پر شد اما نه به‌طور کامل. این حفره و خلأ کاملاً غیر قابل تشخیص بود تا اینکه تحت تأثیر ظهور ذات نقطه‌ای پنهان در ازل بدرخشید. فراتر از این نقطه هیچ‌چیزی را نمی‌توان شناخت یا فهمید و لذا **رشیت**،[2] یعنی «آغاز»، اولین واژهٔ خلقت، نامیده می‌شود.[3]

زُهر و اکثر نویسندگان قبالایی دیگر، این نقطهٔ آغازین را با عقل یا

---

1. *Zohar*, I, 15a.

ترجمهٔ من از ترجمهٔ چاپ انگلیسی بسیار متفاوت است، اما در اینجا نمی‌توانم وارد جزئیات زبان‌شناختی شوم.

2. *reshith*

۳. نویسنده باگفتهٔ **تلمودی برشیت** (meyillah 21b) باز می‌کند.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

حکمت خداوند، **حوخما**. یکی می‌دانند حکمت خداوند نشان از تفکر آرمانی دربارهٔ آفرینش است، که خود ایده‌آل‌ترین مبدائی است که از تحریک ارادهٔ ژرف الاهی به وجود می‌آید. مؤلف با تشبیه آن نقطه به دانهٔ عرفانی که در آفرینش کاشته می‌شود این مقایسه را بسط می‌دهد.[۱] و ظاهراً نکتهٔ این مقایسه و تشبیه نه تنها ظرافت معنایی هر دو را دارد بلکه این واقعیت را نیز می‌رساند که در هر دو استعداد و وجود بالقوه‌ای داریم که تاکنون به صورت نامشهود موجود بوده است.

هرگاه خدا از طریق تجلی **حوخما** ظاهر شود، با صفت عاقل و خردمند شناخته می‌شود، و گویی وجود مثالی تمام اشیا در عقل و حکمت او محفوظ است؛ هرچند هنوز ماهیت همهٔ موجودات تحقق نیافته و متمایز نشده‌اند، در عین حال ذات تمام موجودات از حوخمای خدا نشئت می‌گیرد.[۲] میان این نحوهٔ وجود مثالی ازلی در عقل الاهی و وجود عینی واقعیت، هیچ تحول وجودی یا نقطهٔ بحران ثانوی و هیچ خلق ثانوی از غیر مخلوق یا امر قدیم به معنای الاهیاتی وجود ندارد.

در سفیرای بعدی، این نقطه تبدیل به یک «قصر» یا «تالار» می‌شود؛ اشاره‌ای به این اندیشه که اگر این سفیرا وجود خارجی پیدا کند، «ساختار» کیهان از آن نشئت می‌گیرد.[۳] آنچه پنهان بود و گویی در یک نقطه محصور بود. اکنون آشکار می‌شود. نام این سفیرا، یعنی **بینا**،[۴] می‌تواند نامی تلقی شود که نه تنها بر «عقل» بلکه بر «چیزی که اشیا را از هم متمایز می‌کند». یعنی بر وجه ممیزهٔ اشیا دلالت می‌کند. آنچه قبلاً در عقل الاهی

---

1. *Zohar*, I, 15a/b.

۲. زهر (I, 2a) دربارهٔ **نیت** الاهی می‌گوید که با حکمت «**که همه‌چیز را مطابق آن طراحی کرد**» یکی دانسته می‌شود. همچنین مقایسه کنید با (III, 43a). تفسیر روایات، عزرائیل گرونایی، (Ms. Jerusalem f.42b) حکمت به معنای «**توانایی بر چیزهای ممکن است**» امام همچنین می‌گوید (ibid, f.44a/b) که **ذات موجودات** ممکن در دسترس **عقل** است.

3. Cf. *Zohar*, I, 15b.

4. *Binah*

https://t.me/ketabhayemontakhabe

مبهم و نامتمایز بود، در بطن **بینا**، یعنی «مادر آسمانی»، به شکل «صرفاً کلی برای همهٔ افراد» موجود است.[۱] تمام صور در آن از پیش شکل گرفته‌اند، ولی هنوز مورد تأمل عقل الاهی قرار دارند و در وحدت آن حفظ شده‌اند.

در عبارت زُهر که در بالا نقل شده است، تصویر این نقطهٔ اخیر با تصویر چشمه‌ای که از دل «عدم» عرفانی سرچشمه می‌گیرد، تلفیق شده است. در بسیاری از جاها، به‌صراحت این نقطهٔ آغازین با این چشمه یکی دانسته می‌شود، که هر نوع سعادت و نعمت از آن جاری می‌شود. این باغ **عدن**[۲] و بهشت عرفانی که از نظر لغوی به معنای بهجت و سرور و شادمانی است، از اینجا جریان حیات الاهی مسیر خود را آغاز می‌کند و در میان تمام سفیراها و در میان کل حقایق پنهان جاری می‌شود، تا اینکه سرانجام به «دریای بزرگ» **شخینا** می‌ریزد، که خدا تمامیت حضرتش را در آن ظاهر می‌سازد. هفت **سفیرایی** که از بطن مادرانهٔ **بینا** سرچشمه می‌گیرند، همان هفت روز نخستین آفرینش‌اند.[۳] آنچه در زمان به عنوان دورهٔ آفرینش واقعی و بیرونی به نظر می‌رسد چیزی نیست جز انعکاس صور مثالی[۴] هفت **سفیرای** زیرین نمی‌باشد، که آنها در وجود لایزال و خزانهٔ غیب الاهی قرار دارند. انسان هرگاه در مورد نسبت این حیات پنهان **سفیراها** با ذات لایتناهی، **اِین‌سوف** مواجه می‌شود، وسوسه می‌شود ابیات شِلّی را به کار ببرد:[۵]

زندگی، همچون گنبد مینایی، سفیدی و تابندگی ابدی را نشان می‌دهد.

واقعیت این است که این وجود متعالی که از عدم سرچشمه می‌گیرد،

---

۱. تفصیل همهٔ امور، (III, 65b). عزرائیل اهل گرونا از حوخما به عنوان «**مثال کلی تمام موجودات**» و از **بینا** به عنوان «**کلی تمام موجودات عینی**» در فصل ۱ **کلی همه جزئیات** خود که در چاپ‌های بصیرا سخن می‌گوید، و نام نحمان به عنوان نام نویسنده ذکر می‌شود.

2. *Eden*

۳. روز ازل، (*Zohar*, III, 134b) یا اغلب ایام متعالی.

4. archotypes

5. Shelley, *Adonais*, III.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

یعنی این هستیِ در خدا، این بنیان عقل و حکمت الاهی، فراتر از افق تجربهٔ انسانی قرار دارد. نمی‌توان در مورد آن سؤال کرد یا حتی آن را تصوّر کرد؛ آن مقدم بر تفکیک میان موضوع[1] و فاعل شناسایی[2] است، که بدون آنها هیچ شناخت عقلانی،[3] و به عبارت دیگر، هیچ معرفتی وجود ندارد. زُهر در توصیف این تفکیک شناخت الاهی، در یکی از ژرف‌ترین نمادگرایی‌های خود،[4] از آن به عنوان تجلّی ظهور پی‌درپی خدا سخن می‌گوید. در میان تجلّیات خدا، عارفان قبالا یکی را به دلایل متعدد با بینا، عقل الاهی، یکی می‌دانند. خدا با این جلوه به عنوان فاعل شناسای ازلی ظاهر می‌شود؛ و با کاربرد این اصطلاح در معنای دستوری آن، به عنوان Who بزرگ و Mi، که در پایان هر سؤال و هر جوابی قرار می‌گیرد تلقی می‌شود اندیشه‌ای که از وصول به مرتبهٔ الاهی حکایت دارد و به میل پرسشگری معروف یهود اشاره می‌کند. قلمروهای خاصی از الوهیت وجود دارد که می‌توان دربارهٔ آنها سؤالاتی مطرح کرد و جواب‌هایی به دست آورد، یعنی قلمروهای «این و آن»، از تمام آن صفات خداوند که زُهر به صورت نمادین آن را «اله» یعنی عالم تعیّن‌پذیر می‌نامد. هرچند سرانجام مکاشفه به نقطه‌ای می‌رسد که هنوز می‌توان از «چه کسی» پرسید، ولی دیگر امکان پاسخ گرفتن نیست؛ بلکه خود همین سؤال عین جواب است و اگر حداقل از قلمرو Mi، یا همان قلمرو Who بزرگ، که خدا در آن به عنوان فاعل فرآیند مادی ظاهر می‌شود، می‌توان سؤال کرد، ولی قلمرو متعالی عقل الاهی مظهر چیزی است که فراتر از دسترس سؤال است، چیزی که حتی در تفکر انتزاعی نیز قابل تصور نیست.

این اندیشه در نمادی ژرف و پیچیده بیان می‌شود: در واقع زُهر و اکثر

1. object
2. subject
3. intectual cognition
4. *Zohar*, I, 1b-2a, 30a, 85b; II, 126b, ff.138-140b.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

عارفان قبالای متقدم‌تر، دربارهٔ معنای اولین آیهٔ تورات سؤال داشته‌اند: **برشیت بارا الوهیم**،[۱] «در آغاز خدا خلق کرد»، واقعاً این آیه به چه معناست؟ پاسخ تا حدودی شگفت‌انگیز است. بدین معنا بیان می‌شود[۲] که **برشیت** یا «آغاز» همان وجود آغازین که به عقل خدا معروف است، خلق کرد یا **بارا**، به عبارت دیگر «عدم پنهان» خلق کرد، که از نظر دستور زبانی آن فاعل واژهٔ **بارا** است، **الوهیم** را یعنی الوهیم مظهر آن است و **الوهیم** مفعول جمله است نه فاعل آن. [**برشیت الوهیم** را خلق کرد «بارا»] **الوهیم** چیست؟ **الوهیم** نام خداست، که ضامن بقای مخلوقات است تا وقتی که اتحاد فاعل پنهان Mi و مفعول پنهان **اله** را نشان می‌دهد. (واژه‌های عبری **اله** و Mi همان حروف بی‌صدای واژهٔ کامل **الوهیم** را دارند). به عبارت دیگر **الوهیم** نامی است که پس از وقوع انفصال میان فاعل و مفعول به خدا نسبت داده می‌شود، ولی همواره بر این شکاف و انفصال پل زده شده است. عارفان قبالا عدم عرفانی را که مربوط به پیش از نخستین اندیشهٔ «تفکیک عالِم[۳] و معلُوم[۴]» است. هرگز به مثابهٔ فاعل حقیقی تلقّی نمی‌کردند. مراتب پایین‌تر تجلّی خداوند می‌تواند متعلّق تأمل و مکاشفه دائمی انسان قرار گیرد. اما بالاترین مرتبه‌ای که می‌تواند متعلق شناخت و مکاشفه قرار گیرد، همان شناخت خدا به مثابهٔ Mi عرفانی (مقام غیب الاهی) است که به عنوان فاعل فرآیند مادی مطرح است و این شناخت نمی‌تواند چیزی بیش از یک بارقهٔ لحظه‌ای و شهودی[۵] باشد که قلب انسان را روشن می‌سازد، یا نظیر استعارهٔ موسی دلئون همچون پرتوهای آفتاب که بر سطح آب جلوه می‌کند.[۶]

---

1. *Bereshith Bara Elohim*

۲. (I, 15b). همین تفسیر توسط همهٔ شاگردان اسحاق نابینا و ابن‌نحمان ارائه می‌شود.

3. knower

4. known

5. intuitive

۶. مقایسه کنید با عبارات منقول در ((*MGWJ*, vol.I, p.118-119 (1927)).

https://t.me/ketabhayemontakhabe

۵

اینها تنها چند نمونه از روشی است که مؤلف زُهر درصدد است با استفاده از آن در قالب اصطلاحات نمادین عالم عرفانی حیات پنهان خدا را توصیف کند. در اینجا ما با معضل عالم خارج از **سفیراها** یا به بیان دیگر و معنای دقیق‌تر با جهان خلق و نسبت آن با خدا روبه‌رو می‌شویم، مشکلی که مسئلهٔ وحدت وجود را به همراه دارد. در تاریخ عرفان قبالا، دو گرایش توحیدی و وحدت وجودی غالباً برای تفوق بر دیگری با هم رقابت کرده‌اند. این حقیقتی است که گاهی پنهان می‌ماند، چراکه نمایندگان وحدت وجود عموماً سعی کرده‌اند با زبان یکتاپرستی[1] سخن بگویند؛ نویسندگانی که آشکارا دیدگاه‌های وحدت وجودی[2] را مطرح می‌کنند، نادرند.[3] بیشتر متون، و به‌ویژه آثار قدیمی مکتب حکمت عرفانی دربردارندهٔ عناصر هر دو گرایش‌اند. مؤلف زُهر به سوی وحدت وجود گرایش دارد، و این واقعیتی است که حتی در آثار عبری موسی دلئون آشکارتر می‌شود، اما اغلب بیهوده در پی آنند که در ورای تعدادی اشارات و عبارات کلیشه‌ای مبهم دربارهٔ برای یافتن وحدت بنیادین تمام اشیا، مراتب و عوالم، اعتراف وی به یکتاپرستی را جست‌وجو کنند. به‌طور کلی، زبان او، زبانی توحیدی است، و نشان دادن هستهٔ وحدت وجودی پنهان او نیازمند تحقیق و بررسی بیشتر است.

در یک عبارت می‌خوانیم:[4] «فرآیند خلقت نیز در دو سطح به وقوع پیوسته است، یکی در بالا و یکی در پایین، و به همین دلیل تورات با حرف

---

1. theis
2. pantheistiec

۳. یکی از این عارفان وحدت وجود، داود بن ابراهیم هالاوان (حدود ۱۳۰۰) است که من رساله سپردن عهد و میثاق او را در سال ۱۹۳۶ منتشر ساخته‌ام.

4. *Zohar*, I, 240b.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

«بت»[1] شروع می‌شود، که ارزش عددی آن دو است. آنچه در سطح پایین تحقق یافته با سطح بالا تناظر یک به یک دارد؛ یکی عالم بالاتر (عالم **سفیراها**) را ایجاد کرد، دیگری عالم زیرین (عالم مخلوقات محسوس) را». به عبارت دیگر، عمل خلقت چنان که در فصل اول سفر پیدایش توصیف شده دووجهی است: یکی خلقت به معنای عرفانی آن که نشانگر تاریخ تجلی ذات خدا و ظهور او در حیات **سفیراها** است، این توصیف مربوط به تبارشناسی خدایان[2] است، و به خاطر اینکه این توصیف تمام معانی ضمنی اسطوره‌ای را در بر دارد، یافتن اصطلاحی مناسب‌تر مشکل است؛ دیگر تعریف مدرسی آفرینش که به معنای دقیق...[3] است که عالم «زیرین» هستی می‌یابد و می‌تواند آن را کیهان‌زایی[4] قلمداد کرد. چنان که در ادامهٔ عبارت فوق‌الذکر، گفته می‌شود،[5] این دو تنها در این مطلب اختلاف دارند که مرتبهٔ بالا بر وحدت مطلق خدا دلالت دارد، در حالی که مرتبهٔ پایین جایی برای تکثر و تمایز باقی می‌گذارد. زُهر برای توصیف این قلمرو پایین اصطلاح **عولام هَپرود**[6] یعنی «عالم کثرت»، را ترجیح می‌دهد.[7] در اینجا اشیایی وجود دارد که از یکدیگر مجزا و غیر خدایند. اما، در اینجا گرایش وحدت وجودی در نظر فردی که این کثرت را عمیق‌تر درک می‌کند نیز کاملاً آشکار می‌شود. «اگر انسان در طی کشف و شهود عرفانی اشیا را مورد تأمل قرار دهد، همه‌چیز به عنوان وجودی واحد آشکار می‌شود».[8] پیش از این جیکاتیلا این عبارت کلیشه‌ای را بیان

---

1. Beth
2. theogony
3. Processio dei od Extra
4. cosmogony
5. I, 241a
6. *Alma de-Peruda*
7. مقایسه کنید با تحلیل من دربارهٔ این اصطلاح در (*Tarbiz*, III, p. 36-39).
8. *Zohar*, I, 241a.

«به هر چه نظر شود غیر از یکتا چیزی نیست» تعابیر متفاوتی در مواضع مختلف به‌کار می‌رود.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

کرد: «او [خدا] هر چیزی را پُر کرده و همه‌چیز است».

تبارشناسی خدایان [معرفت به اسماء و صفات الاهی] و کیهان‌زایی نشانگر دو عمل آفرینش متفاوت نیستند، بلکه دو جنبه از یک عمل‌اند. هر مرتبه‌ای از آفرینش، چه عالم مرکاوا و فرشتگان، که در زیر **سفیراها** هستند، چه افلاک مختلف، و چه عالم عناصر چهارگانه، نشانه و آیهٔ جنبش و تکاپوی باطنی حیات الاهی است. حتی خارجی‌ترین شی از ساحت الاهی، «آیه و نشانهٔ» ژرف‌ترین واقعیت است.[1] همه‌جا همین آهنگ نظیر حرکت مشابه امواج وجود دارد. عملی که فراتر از زمان ناشی از ظهور خدای پنهان به خدای تجلّی یافته حاصل شد، و به شکل واقعیتی مقید به زمان در هر عالم دیگری تحقق یافت. آفرینش چیزی نیست جز بسط و گسترش بیرونی آن قوایی که در خود خدا فعال و زنده‌اند. در این سلسلهٔ وجود هیچ وقفه و گسستگی وجود ندارد. اگرچه **هخالوت**[2] یا «قصرهای» عالم مرکاوا از نور **شخینا**[3] تجلی و تحقق می‌یابند، ولی این «خلق از عدم»[4] نیست، و در این دورهٔ [عرفان مرکاوا] به هیچ‌وجه [در این خصوص] یک استعارهٔ عرفانی نداریم.

رایج‌ترین تصویر از این نظریه تصویر زنجیر و حلقه‌های سازندهٔ آن است که در آثار عبری موسی دلئون یافت می‌شود. در این زنجیره که حلقه‌های آن تمام عوالم مختلف را نشان می‌دهد، حلقه‌ها انواع مختلفی‌اند، برخی عمیقاً پنهان‌اند و برخی دیگر از بیرون قابل مشاهده‌اند، ولی همه به مثابهٔ یک هستی واحدند و مجزا نیستند: «هر

---

۱. این مفهوم به عنوان معنای عرفانی مزامیر (۵ و ۱۹) «**بنیان هستی معلوم است**» مطرح می‌شود. مقایسه کنید با *Zohar*, II, 137a

2. *Hekhaloth*

۳. این هخالوت به تفصیل در *Zohar*, I, 38-45 و II, 245a-262b توصیف می‌شوند.

4. cration ex nihilo

https://t.me/ketabhayemontakhabe

حلقه با حلقهٔ دیگر تا پایین‌ترین حلقه در این زنجیره پیوند دارد، و ذات واقعی خدا در عین بالایی در پایین نیز است، در آسمان‌ها و بر روی زمین، و هیچ‌چیز بیرون از او وجود ندارد. و منظور حکما همین است وقتی که می‌گویند: زمانی که خدا تورات را به بنی‌اسرائیل داد، آسمان‌های هفت‌گانه را بر آنها گشود، و در واقع آنها دیدند که در آنجا چیزی جز جلال و عظمت او وجود ندارد؛ او عوالم هفت‌گانه را بر آنها گشود و دیدند که در آنجا چیزی جز جلال و عظمت او وجود ندارد؛ او ژرفناهای هفت‌گانه را پیش چشم آنها گشود، و دیدند که در آنجا چیزی جز جلال و عظمت او وجود ندارد. دربارهٔ این چیزها تأمل کن و خواهی فهمید که ذات خدا با تمام عوالم پیوند دارد و با آنها مرتبط است و تمام اشکال وجود با یکدیگر پیوند و ارتباط دارند، ولی از وجود و ذات او نشئت می‌گیرند.[۱]

جنبهٔ وحدت وجودی این برداشت محدودیت‌های خود را دارد و اگر لازم باشد می‌توان به‌طور کلی آن را مسکوت گذاشت. هر موجود مخلوقی به نوعی خاص از واقعیت بهره‌مند است، که فی‌نفسه مستقل از این عوالم وحدت وجودی عرفانی ظاهر می‌شود. اما در نظر عارف حدود ممیزهٔ اشیا محو می‌شود تا جایی که آنها نیز چیزی جز جلال و حیات پنهان خدا را که در هر چیزی سریان دارد، نشان نمی‌دهند.

واقعیت این است که این همهٔ مطلب نیست. چنان که باز هم خواهیم دید، در واقع این موجود محدود و منفرد و مجزا جزء طرح اولیه و بنیادی آفرینش الاهی نیست. در ابتدا، همه‌چیز به مثابهٔ یک کل واحد بزرگ تلقی

---

۱. بخشی از یک عبارت بلند در کتاب انار موسی دلئون (Ms. Brit. Museum 759 f, 47b) که شامل بازگویی وحدت وجود عبارتی در **پسیقتارابـاتی** (*Pesikta Rabbati*) (ed. friedmann, f.98b) است: «***هر چیزی با چیز دیگری در ارتباط است. یا پایین‌ترین مرتبه با بالاترین مرتبه در ارتباط است. و اگر آن را فهمیدی متوجه می‌شوی که متصل به وجود حقیقی باری تعالی هستی و همهٔ عین ربط به هم‌اند و همه یک منشأ دارند و آن وجود حقیقی است***».

https://t.me/ketabhayemontakhabe

می‌شد، و حیات خالق بدون مانع یا رادعی در حیات مخلوقاتش جریان داشت. هر چیزی یک نسبت مستقیم عرفانی با هر چیز دیگری داشت، و امکان درک وحدت آن به صورت مستقیم و بدون کمک نمادها وجود داشت. تنها هبوط[1] موجب شد که خدا «متعالی»[2] گردد. نتایج کیهانی آن منجر به از بین رفتن اتحاد هماهنگِ نخستین و ظهور موجودات منفرد شد. در ابتدا تمام آفرینش ماهیتی الاهی داشت، و فقط به خاطر مداخله شرّ[3] بود که صورت مادی به خودگرفت. نباید تعجب کرد از اینکه عارفان مکتب قبالای در توصیف عالم مسیحایی که جهانی مبرا از عیب و کاستی دارد و معرفت متبارکی نصیب مؤمنان می‌شود، تأکید بر بازگشت همزیستی و هماهنگی نخستین تمام اشیا است.[4] آنچه در حال حاضر برای عارفی که نگاهش از قشر و پوست خارجی گذشته و به مغز و اصل آن رسیده، محفوظ می‌ماند همان نجات و رستگاری است که به زودی در این ملک همگانی نوع بشر نصیب او خواهد شد.

واقعیت این است که علی‌رغم این تشکیک مراتب و تجلیات، عارف تلاش می‌کند تا وحدت و بساطت خدا را حفظ نماید و از خطر کثرت در خدا اجتناب کند. به لحاظ نظری، او با کمک قواعد فلسفی که وجود تفاوت‌های ظاهری میان رحمت و خشم خدا و غیره را تنها در ذهن در نظر می‌گیرد و نه در واقعیت عینی وجود خدا غالباً مشکل را رفع می‌کند. به عبارت دیگر، ظهور جلوه‌های متکثر به خاطر وجود یک واسطه یعنی مخلوق محدودی است که نور الاهی را به اندازهٔ ظرف وجودی خود

---

1. fall　　2. transcendent

3. evil

۴. آنان «**از بازگشت همه‌چیز به وجود حقیقی‌شان**» سخن می‌گویند که دقیقاً با اصطلاح *apokatastasis* انطباق دارد که نقش بسیار مهمی در آرای بسیاری از عارفان مسیحی ایفا می‌کرد.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

دریافت می‌کند.[1] با وجود این، گریزی از این واقعیت نیست که چنین راه‌حل‌هایی، هرچند نوآورانه‌اند، ولی کاملاً با ماهیت تجربهٔ دینی خاصی که ترجمان خود را در تعلیم **سفیراها** یافته است، مطابقت ندارد.

چنان که قبلاً گفته‌ام، این **سفیراهای** الاهی که به‌طور نمادین قابل فهمند، چیزی بیش از صفات کلامی یا ذوات و واسطه‌های فلوطینی در نظریهٔ فیض هستند که میان وجود مطلق[2] و عالم پدیداری[3] قرار می‌گیرند. **سفیراهای** عرفان یهود وجود خاص خود را دارند؛ آنها ترکیباتی را می‌سازند، یکدیگر را روشنی می‌بخشند، آنها صعود و نزول می‌کنند. آنها هرگز ثابت و ناپویا نیستند. گرچه هر کدام در این سلسله‌مراتب جایگاه مطلوب خود را دارند، ولی پایین‌ترین آنها می‌تواند از حیثی خاص به عنوان بالاترین ظاهر شود.[4] به بیان دیگر، آنچه ما در اینجا داریم چیزی شبیه نوعی فرآیند واقعی حیات خداست، که عارف تپش این حیات را ادراک می‌کند، البته اگر بتوان تجربهٔ او را «ادراک» نامید، و این‌طور که می‌گویند عضو ادراک‌کننده «قلب» است. تطبیق این فرآیند با آموزهٔ توحیدی، که برای عارفان قبالا همانند هر فرد یهودی دیگر مورد احترام بود، وظیفهٔ نظریه‌پردازان عرفان قبالایی بود. گرچه آنها بدون ترس خود را وقف این کار کردند، ولی نمی‌توان گفت که کاملاً موفق بودند. حتی غالب تلاش‌های باارزشی که جهت ایجاد تلفیقی کامل صورت گرفت نظیر کاری

---

۱. بنگرید به مراتب الاهیات (f.6b)؛ تغییرات فقط از جانب عارفان قبالاست (*Zohar*, II, 176a) «این نکات سرّ نزد ماست»، III, 141a/b. همین تعبیر نوافلاطونی توسط عارفان مسیحی مانند مایستر اکهارت به‌کار می‌رود. مقایسه کنید با:
Dempf, *Meister Eckhart*, p.93 (1034). Cf. also, Gabirol's, *Fon Vitae*, ed. Baeumker III, 33 and Jacob Guttmann, Die Philosophie Gabirols, p.163.

2. absolute

3. phenomenal world

۴. معاصر بزرگ، موسی دلئون، اسحاق بن یعقوب هاکوهن توصیف زنده‌ای از این صعود و نزول **شخینا** در عالم **سفیروتی** در گفتاری در باب اصیلوت خود به دست داده است که من آن را در مجموعهٔ علوم یهودی (vol.II, p.246 (1927)) منتشر کرده‌ام.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

که موسیٰ کوردوورو اهل صِفاد[1] انجام داد،[2] بیشتر اضافاتی ماندگار بود که با تبیین عقلی چندان سازگار نبود. گریزی از این نتیجه نیست که این معضل از آغاز غیرقابل حل بود و عرفان نیز به آن جنبه‌ای از خدا می‌پردازد که فراتر از عقل است و اگر در قالب واژگان بیان شود، تناقض‌آمیز می‌شود. مؤلف زُهر به‌ندرت به‌طور مستقیم به این مسئله توجه می‌کند؛ در نظر او، عالم عرفانی **سفیراها** چنان واقعی است که تقریباً در هر واژهٔ کتاب مقدس قابل رؤیت است. افزون بر این، در نظر او، نمادها و صوری که برای توصیف **سفیراها** به‌کار می‌رود چیزی بیش از استعاره‌های صرف‌اند. او عارفی نیست که برای توصیف تجربهٔ فراعقلی‌اش در جست‌وجوی کلمات و عبارات باشد؛ البته او چنین است، و می‌توان منشأ نماد عرفانی را در عبارات شاخص او ردیابی کرد، چنان که ئی. رکیجاک[3] در رساله‌اش معروف به در باب رساله مبانی شناخت عرفانی[4] (۱۸۹۹) نشان داده است. ولی در عین حال زُهر، و در واقع کل قبالای عرفانی، بازتاب میراثی بسیار قدیمی دربارهٔ روح است، و این بیان که این میراث اسطوره‌ای در هر جا با آموزهٔ توحید به خوبی تلفیق شده است، مبالغه‌آمیز می‌باشد.

۶

برخی از این نمادهای اسطوره‌ای نمونهٔ بسیار خوبی از جاهایی که تفکر اصیل یهودی به صورت پایداری با عناصر اسطوره‌ای ابتدایی آمیخته شد، در اختیار ما می‌گذارد. این مسئله بیشتر از همه در مورد نمادگرایی

---

1. Moses Cordovero of Safed

۲. باغ انار کوردوورو (که در سال ۱۵۴۸ نوشته شد) در کراکو و قادر کبیر او (نوشته شده در سال ۱۵۶۷ـ۱۵۶۸) در سال ۱۸۸۱ به زودی منتشر شد.

3. E. Recejac

4. *Essay on The Bases of The Mystical Knowledg.*

https://t.me/ketabhayemontakhabe

جنسی صادق است. مشهور است که آن ژرف‌ترین قلمروهای وجود انسانی که با زندگی جنسی مرتبط‌اند، نقش مهمی در تاریخ عرفان ایفا می‌کند. ادبیات عرفانی، به جز چند مورد استثنا، مملو از تصاویر شهوت‌انگیز است. حتی رابطهٔ عرفانی با خدا اغلب به‌عنوان عشق میان نفس و خدا توصیف می‌شود؛ به‌ویژه عرفان مسیحی به خاطر شیوهٔ افراطی در استفاده از این استعاره معروف است. اولین نکته‌ای که باید متذکر شد این است که در نوشته‌های قبالای قدیم، و به‌ویژه قبالای اسپانیا این تفسیر خاص از رابطهٔ انسان با خدا هیچ نقشی ایفا نمی‌کند. فی‌الجمله می‌توان گفت که عارفان قبالای قدیمی‌تر هرگز کتاب غزل غزل‌ها را به‌عنوان گفت‌وگوی میان خدا و نفس، یعنی توصیفی تمثیلی از طریق اتحاد عرفانی[1] تفسیر نکردند یعنی تفسیری که از زمان برنارد اهل کلروو[2] میان عرفای مسیحی رایج بود. مکتب عرفانیِ صَفد در قرن شانزدهم، اولین مکتبی بود که توجه خود را به آن معطوف کرد.[3]

واقعیت این است که عشق به خدا بیشترین اهمیت را نزد عارفان قبالا، و نیز حسیدهای آلمان پیدا کرد. زُهر در اکثر موارد رویکردی دوگانه مبتنی بر عشق و ترس به خدا دارد.[4] موسی دلئون نظیر العازر اهل وُرمز،[5] که رساله‌های عرفانی مشابه در باب اخلاق از آثار اوست و بی‌شک دلئون با آنها آشنا بوده است معتقد است که عمیق‌ترین ترس از خدا با خالص‌ترین عشق نسبت به او دو امر واحدند. اما در افراطی‌ترین توصیف از این عشق، درنهایت به عشق فرزند به پدر می‌رسد و هرگز به مرحلهٔ عشق عاشق به

---

1. unio mystica

2. Bernard of Clairvaro

۳. الیشع گالیکو اهل صفد در مقدمهٔ خود بر تفسیر غزل غزل‌ها (venice, p2a, 1681) قطعه‌ای بسیار روشنگر دربارهٔ این موضوع دارد.

4. Cf. *Zohar*, I, II b; II, 216; III56a.

و بحثی طولانی دربارهٔ این موضوع در آغاز رسالهٔ موسی دلئون به نام کتاب انار.

5. Eleazar of Worms

https://t.me/ketabhayemontakhabe

معشوق‌اش نمی‌رسد. چنان که دیدیم، در این خصوص عرفای قبالای اسپانیا با حسیدهای آلمان به‌طور کلی متفاوتند، چراکه از برداشتن آخرین گام عشق عقب ننشستند. زُهر در توصیفی از سرنوشت نفس پس از مرگ، از عروج نفس به قلمروهای بالاتر سخن می‌گوید که نفس در نهایت به «حجلهٔ عشق» وارد می‌شود. در این مرحله حجاب نهایی برطرف می‌شود و نفس پاک و طاهر رو در روی آفریدگار[1] می‌ایستد. اما این مکان، نظیر تالار عروسیِ عرفان مسیحی معاصر نیست؛ به نقل از زُهر، نفس «مانند دختری» بوسهٔ پدرش را به عنوان نشانه و علامت بالاترین حالت شعف و شادمانی دریافت می‌کند.[2]

زهر تنها در یک مورد با نمادگرایی جنسی برای اشاره به رابطهٔ انسان و مقام الوهیت، و به بیان دقیق‌تر با **شخینا** استفاده می‌کند. این مورد همان رابطهٔ مردی الاهی یعنی موسی با خداست؛ در عبارتی معروف تنها دربارهٔ او و لاغیر بیان می‌شود که او با **شخینا** نکاح کرده است.[3] تنها برای یک‌بار در اینجا، با استفاده از نکاح عرفانی میان موسی و **شخینا** رابطهٔ دائمی با ساحت الاهی را به تصویر کشیده است. موسی دلئون بر طبق برخی عبارات میدارش که خبر از پایان رابطهٔ جنسی موسی با همسرش، پس از میقات «چهره به چهره» با خدا می‌دهد این نتیجه را می‌گیرد که

1. maker

2. *Zoher*, II, 97a and 146b.

نویسندگان جدید اغلب این عبارات و قطعات را نادرست تفسیر کرده‌اند. یک قطعه مشابه جالب در **مقام شهادت** از موسی دلئون یافت می‌شود. (Ms. Berlin or 833f,3ba)، مؤمن ممکن است در مقام **شخینا** «واقع شود» اما صرفاً در «حالت پوشیده» که آن را **عماء** نامیده می‌شود، به مقام قرب می‌رسد (سفر خروج، باب ۲۰، آیهٔ ۲۱). اتحاد عرفانی واقعی فیمابین **شخینا** و رب آن وجود دارد.

3. *Zohar*, I, 21b-22a: (1).

«مططرون... که حضرت موسی با او نکاح فرمود... موسی وظیفهٔ زناشویی خویش را نسبت به وی ادا نمود! (نمادی از شخینا) که هنوز به شکل مهتاب است».

https://t.me/ketabhayemontakhabe

نکاح با **شخینا** جای نکاح زمینی را می‌گیرد.

عارفان قبالا هنگام توصیف رابطهٔ خود با خدا، در عالم **سفیراها**، از به‌کار بردن تصویرپردازی جنسی هرگز از خود شک و تردید نشان ندادند، این در حالی است که در سایر موارد اجتناب می‌کردند. به نظر عارف قبالا، راز پیوند جنسی معنای بسیار ژرفی دارد.[۱] از نظر او، این راز در نهاد انسان چیزی نیست جز نمادی از عشق میان «من» الاهی و «تو» الاهی، یعنی واحد و یگانهٔ مقدس، که نام او **شخینا** «مقدس و مبارک‌باد» است. اگر بخواهیم تعدادی از نمادها را ذکر کنیم، باید بگوییم که «پیوند مقدّس» پادشاه[۲] و ملکه یعنی داماد و عروس آسمانی، واقعیت محوری در کل زنجیرهٔ جلوه‌های الاهی در عالم باطن است. در خدا اتحاد و پیوند میان اصل فعال و اصل منفعل، یعنی عامل تولید مثل و بارداری وجود دارد، که تمام حیات و برکت دنیوی از آن نشئت می‌گیرد.

انواع تصویرپردازی جنسی دائماً به‌کار رفته است. همان‌طور که بیان شد یکی از تصاویری که برای توصیف ظهور **سفیراها** به‌کار رفته نشان می‌دهد که این ظهورات ثمرهٔ تولید مثل عرفانی است، که در اثر اولین پرتو نور الاهی نطفهٔ اولیهٔ خلقت به وجود می‌آید، زیرا این پرتو نور الاهی که از عدم نمایان می‌شود، گویی در درون رحم «مادر آسمانی» یعنی «عقل» الاهی پاشیده شده و از این رحم **سفیراها** به وجود می‌آیند، درست مانند پادشاه و ملکه یا پسر و دُختر. در پشت این تصاویر عرفانی، خدایان زن و

---

۱. نخستین کوشش در برای تحلیل این نمادگرایی توسط وایت در فصل «***راز جنسیت***» The Mystery of Sex آموزه سرّی در اسرائیل Secret Doctrin in Israel او، ص ۲۳۵ـ۲۶۹ انجام گرفته است. اما تحلیل او بر پایهٔ این زمینه نادرست استوار است که اصطلاح ***زهری راز موسای امین*** به معنای راز جنسی است. در واقع، این اصطلاح صرفاً به معنی کامل ده سفیروت یعنی عالم عرفانی خداوند، فناناپذیر، نه فحوای جنسی یا شهوانی است.

۲. ازدواج شاه و ملکه در (III, 7a)؛ اصطلاح نکاح مقدس در *Zohar*, I, 207b به‌کار رفته است.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

مرد تاریخ باستان به‌طور مبهم قابل مشاهده است، چیزی که از نظر عارف قبالای پرهیزگار مطرود بود.[۱]

در تصویر پادشاه، تمام سفیراهای مرتبه بالاتر از **سفیرای** نهم یا **یسود** به یکدیگر پیوند می‌خورند و از طریق **یسود** به درون **شخینا** سریان می‌یابند، یعنی سفیرای نهم نیروی تولید مثل حیات تفسیر می‌شود که به صورت پویا و پُرجنب و جوش در عالم فعال است. حیات الاهی از باطن این **سفیرا** در فعل تولید مثل عرفانی سریان دارد. از نظر عارف قبالا نشانه مقدس ختنه دلیلی است که در دل حدود شرع مقدس، این قوا جایگاه بر حق خود را دارند. تردیدی نیست که کل این **سفیراها** فکر مؤلف زهر را بسیار شیفته خود ساخته بود. ویژگی اسطوره‌ای تفکر او در اینجا بیش از هر جای دیگر کاملاً هویداست و گویای نکات زیادی است. باید متذکر شد که زُهر از نمادگرایی آلت تناسلی برای تأمل بر **سفیرای یسود** بهرهٔ فراوانی برده است؛ و این مسئله، با توجه به التزام شدید مؤلف به عقاید یهودی و پرهیزگاری در زندگی از نظر روان‌شناختی موضوع کوچکی نیست.[۲] البته، در اینجا مسائل زیادی برای تفسیر روانکاوانه وجود دارد؛ در واقع، تنها بسیار روشن است که به سادگی می‌توان از این روش بهره برد، اما به عقیدهٔ من، چندان امیدی نیست که بتوان از این طریق پرتو نوری واقعی بر این موضوع افکند. در واقع، تلاش برای تفسیر «شهوت‌گرایی قبالا» با استفاده از اصطلاحات روانکاوانه که متأسفانه

---

۱. منتقدان قبالا، بر این نکته به عنوان دلیلی بر ویژگی اساساً کفرآمیز قبالا پای فشرده‌اند. به‌ویژه مقایسه کنید با رساله بسیار مستند اما خیلی سطحی:

S. Rubin, Heidenth um und Kabbaia, Wien, p.53-114, 1993.

و مواعظ (Yemenite Scholar Yahya Kafih) در اثرش بر علیه قبالا به نام نبردهای خداوند، (Tel-Aviv, 1931).

۲. نمونه‌های برجستهٔ این نمادگرایی را می‌توان در (*Zohar*, I. 162a; II, 128a/b; III, 5a/b and 26a) یافت.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

بیشتر پیروان این مکتب آن را پاسخی مناسب و کافی به این نوع مسائل می‌دانند، انجام گرفته،[1] ولی مؤلف زُهر در این خصوص از شعارهای رایج فراتر نرفته است.

مسلم است که این نحوهٔ نمادگرایی زُهر، دارای صورتی بسیار انعطاف‌ناپذیر نسبت به هر نوشتهٔ ادبی دیگری از قبالای اسپانیا است، گرچه تقریباً این حکمی برای کل ادبیات قبالایی است. در این کتاب به‌وضوح با ویژگی فردی خاص مؤلف آن سروکار داریم و تعجّب‌انگیز نیست که این ویژگی انتقاد مخالفان قبالا را برانگیخته است. نمونه‌ای از افراطی‌گرایی او را می‌توان در یکی از برجسته‌ترین قطعات کل کتاب یافت، که در آن مرگ قهرمان خود، شیمعون بریوحای را توصیف می‌کند: مرگ زمانی به سراغ او می‌آید که پس از تک‌گویی طولانی در باب ژرف‌ترین اسرار، با توصیفی نمادین از «اتحاد قدسی» با خدا سخنش به پایان می‌رسد، توصیفی که به‌سختی می‌توان از ویژگی مؤثر و متناقض‌نمای آن پیشی گرفت.[2] در اینجا نیز مانند سایر موارد برای فهم و درک بهتر زهر تحلیلی منصفانه و بی‌تعصب از این پدیده شایسته‌تر است تا نکوهش آن سخنان زشتی که گرتس و دیگر منتقدان به خود اجازه داده‌اند و این اثر را کتاب دروغ‌ها معرفی کرده‌اند. این نوع اتهامات صرفاً موجب سوء فهم اصول اخلاقی و گرایش‌های زُهر می‌شود، و حتی به دشواری با شکل ادبی چیدمان مطالب ربط پیدا می‌کند؛ اما فراتر از این همه، آنها از این مسئله کاملاً غافلند که زهر نمایندهٔ قدیمی احیای اسطوره در دل

---

1. M. D. Georg Langor, *Die Erotic der Kabbala*, Prag, 1923.

2. *Zohar*, III, 296 a/b.

در تفسیری عرفانی از مزامیر داود ۱۳۰: ۸۲. در اینجا صهیون به عنوان نمادی جنسی به‌کار می‌رود. دربارهٔ منتقدان این نماد مقایسه کنید با:

(Simcanibn Lab, طلای ناب, f.10b, 185b (1795)).

https://t.me/ketabhayemontakhabe

یهودیت عرفانی است. بی‌تردید، نویسنده در ظاهر زبان آرامی و تحت پوشش استعمال نام مستعار بیشتر افراط کرده، تا در آثار عبری‌اش که این گرایش‌ها در آنها بیانی بسیار معتدل‌تر یافته‌اند. اما دقیقاً همین زبان نسبتاً بی‌پرده و صریح زُهر بود که آن بینش عمیق و تفکر او را که اکثر آثار این مکتب آن را از ما دریغ کرده‌اند در اختیار ما می‌گذارد.

۷

در این رابطه، بیش از همه باید توجه را معطوف به آن معنای جدیدی کرد که مفهوم **شخینا** آکنده از آن است. در واقع، بازگویی یک مفهوم قدیمی، نشان می‌دهد که آن مفهوم یکی از مهم‌ترین عناصر سازندهٔ جنبش قبالا است. در همهٔ اشارات متعدد تلمود و میدراش‌ها نشانه‌ای وجود ندارد که **شخینا** بیانگر جنبهٔ مؤنث در خداست که پیش از این در سخنرانی دوم به نوشتهٔ آبلسون[1] در این خصوص اشاره کرده‌ام. حتی تنها یک استعاره برای توصیف **شخینا** با عناوینی چون شاهزاده خانم، بانو، ملکه، و یا عروس دیده نمی‌شود. واقعیت این است که در نظر این نویسندگان این اصطلاحات بیشتر در جایی به‌کار می‌رود که به رابطه قوم بنی‌اسرائیل با خدا اشاره می‌شود، هرچند این قوم هنوز جزء جوهرهٔ عرفانی قوای الاهی نبوده و صرفاً نوعی تشخّص بخشیدن به بنی‌اسرائیل واقعی است. در هیچ موردی دوئیت **شخینا**، به‌عنوان عنصری زنانه، در برابر «خدای واحد مقدس، سبحانَه» به‌عنوان عنصری مردانه قرار نمی‌گیرد. طرح این اندیشه یکی از مهم‌ترین و بادوام‌ترین نوآوری‌های مکتب قبالا بود. علی‌رغم آنکه این اندیشه با اندیشهٔ وحدت مطلق خدا در چالش بود، ولی رسمیت یافت و نیز هیچ عنصر دیگری از مکتب قبالا تا این حدّ مورد

1. Abelson

https://t.me/ketabhayemontakhabe

پذیرش همگانی قرار نگرفت، دلیل بر این واقعیت است که این اندیشه یک نیاز دینی عمیق و ریشه‌دار را پاسخ می‌داد. پیش از این، در سخنرانی اول، اظهار داشتم که عرفا، با همهٔ گرایش‌های بزرگ‌منشی، نمایندگان واقعی دین عامه و تودهٔ زندهٔ مردم بودند، و راز موفقیتشان را باید در این واقعیت یافت. تصور **شخینا** به عنوان جنبهٔ زنانهٔ خدا در نظر فلاسفه و نیز مؤلفان سخت‌گیر تلمود که خود عارف نبودند غیر قابل قبول بود و این یکی از موانع اصلی در نزدیک شدن به مکتب قبالا بود. علی‌رغم مخالفت چنین نیروهای قدرتمندی، این اندیشه جزئی لاینفک از اعتقادات محافل گسترده در میان جوامع یهودی اروپا و آسیا شد، که خود نشانگر نیروی حیاتی و سرزندگی آن است.

نشانه‌هایی از پیشینهٔ این مفهوم را می‌توان در کتاب باهیر، که قدیمی‌ترین سند تفکر قبالایی است، یافت، که قبلاً در چند جا در مورد ارتباط آن با منابع گنوسی کهن‌تر اظهار نظر کرده‌ام.[۱] اگر نیاز به دلیل داشته باشیم، این نکته دلیلی است بر اینکه این مفهوم، نه تنها مسیحی نبود بلکه، در ابتدا متعلق به حوزهٔ اسطوره‌شناسی مشرکان بود. در نظر نخستین قبالاها، تأملات گنوسی پیرامون **آئون**‌های[۲] مرد و زن، یعنی قوا و استعدادهای الاهی، که سازندهٔ عالم **ملأاعلی**،[۳] یعنی «کمال» خداوند هستند صورتی جدید به خود گرفت که این مفهوم در خلال قطعات پراکنده مفروض انگاشته شده است. در این خصوص، تشبیه‌های به‌کاررفته در کتاب باهیر برای توصیف **شخینا** بسیار روشنگرند. از نظر برخی گنوسی‌ها، «پایین‌ترین سوفیای»[۴] یعنی آخرین **آئون ملأاعلی** نماد

---

۱. مقایسه کنید با ترجمهٔ آلمانی من، ص۳۶، ۴۳، ۴۴، ۵۳ و ۶۰.

2. *Aeons*

3. *pleroma*

4. lower sophia

https://t.me/ketabhayemontakhabe

«دخترِ نوری»[1] است که در ژرفای ماده فرو می‌افتد. **شخینا** نیز، بسیار شبیه این مفهوم، به عنوان آخرین **سفیرا**، «دختری» است که گرچه از منزلگاه «نور» است، ولی باید در سرزمین‌های دور سرگردان شود.[2] انگیزه‌های مختلف دیگری به تکامل و تحول مفهوم **شخینا** آنچنان که در زُهر ترسیم شده، کمک کرد. فراتر از همه، **شخینا** هم با «قوم اسرائیل» یا جماعتی نامرئی که نمایندهٔ اندیشهٔ عرفانی اسرائیل است و در پیوند با خدا و سرور اوست یکی دانسته می‌شد، و هم رنج و تبعید آنها است. او نه تنها ملکه، دختر و عروس[3] خداست، بلکه مادر هر فرد اسرائیلی نیز هست. او «راحیل» واقعی است که «برای فرزندانش اشک می‌ریزد؛ و در تفسیری غیر قابل قبول و مجلل از عارفان قبالای متأخر بر یک عبارت زُهر، همان شخینایی که در تبعید خود اشک می‌ریزد، «زن زیبایی» می‌شود «که دیگر چشم ندارد».[4] اکنون **شخینا** همچون زنی است که بر اهل مکاشفه در میان عارفان قبالا ظاهر می‌شود، افرادی چون ابراهیم هلوی،[5] یکی از شاگردان لوریا، در سال ۱۵۷۱ او را در دیوار ندبه[6] در اورشلیم همچون زنی دید که سیاه پوشیده بود و برای همسر دوران جوانی‌اش اشک می‌ریخت.[7] در عالم نمادین زُهر، این تصور جدید از **شخینا** به عنوان نماد «زنانهٔ جاویدان»[8] جایگاه بسیار مهمی دارد و تحت اسامی و صور بی‌شماری

---

1. daughler of light

2. Ibid., p.90.

۳. اصطلاحات **مططرون** یا **ملکه** و **عروس** به‌ویژه اصطلاح نخست مورد استفاده قرار می‌گیرند.

۴. عبارت «**دختر جوان زیبایی که چشمی ندارد**» از (زهر، II, 65a) گرفته شده است و در آن، این اصطلاح نماد تورات است. به عنوان نماد **شخینا** این اصطلاح توسط کل مکتب لوریانی به کار می‌رود.

5. Abraham Halevi

6. waiting wall

7. Cf. سفر حمدت یامیم (vanice 1768), vol.II, f.4a/b; meir poppers, سفر اورهیات (Amsterdam 1709), f.7d.

۸. بنگرید به (*Zohar*, I, 228). «همهٔ ابعاد زنانهٔ عالم از اسرار شخینا منشأ گرفته است.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

ظاهر می‌شود. شهود **شخینا** نشانگر اولین مرحله‌ای است که پای عارف به آن باطن خدا گشوده شده است، و زُهر بیشتر با اصطلاح **رازا د مهمانوتا**[۱] «راز ایمان» آن را بازگو می‌کند، یعنی قلمروی که راز خود را تنها بر آنانی نشان می‌دهد که با روحیهٔ اخلاص کامل به آن تقرب جویند.[۲]

۸

وحدت خدا و شخینا حقیقتی است که فراسوی تکثر و جنبه‌های گوناگون و مختلف اوست، همان وحدتی است که عارفان قبلاً آن را **ییحود**[۳] می‌نامند. بر طبق کتاب زُهر، در ابتدا این وحدت، وحدتی ازلی و دائمی بود. هیچ‌چیز وحدت مسرت‌بخش ضرب‌آهنگ‌های وجود الاهی را در یک ملودی بزرگ الاهی بر هم نمی‌زد. همچنین، در ابتدا، هیچ‌چیز رابطهٔ ازلی و دائمی خدا با عالم انسانی به‌طور خاص و عوالم خلقت، که حیات الاهی در آنها به ارتعاش درمی‌آید، بر هم نمی‌زد.

در ابتدا انسان در وضع بهشتی‌اش ارتباطی مستقیم با خدا داشت. چنان که موسی دلئون، با استفاده از یک عبارت کلیشه‌ای قدیمی‌تر، غالباً آن را چنین بیان می‌کند: انسان ترکیبی است از تمام قوای الاهی و روحانی که در کار خلقت وارد شدند.[۴] چنان که دیدیم، فرآیند تکلم حیات انسان خود بازتاب فرآیند نظم حیات الاهی است. با وجود این، باید به تغییری مهم توجه نمود: انسان در ابتدا موجودی کاملاً روحانی[5] بود. صورت

---

1. *Raza de Mehmanutha*

۲. بنگرید به یادداشت ۷۳ [متن انگلیسی].

3. *Yihud*

۴. «*آدم قدمون همهٔ خصایص روحانی را دارد*» عبارتی کلیشه‌ای که عزرا بن سلیمان پنجاه سال قبل از زهر آن را به‌کار برد. در زبان دورهٔ بعدی انسان «*کل القواست*» (III, 139b).

۵. عزرا در سُود عِص هدعَت (اسرار شجرهٔ علم) (Ms. *Oxford*, Christ Church College, 198f, 75) می‌گوید: طعام آدم در آغاز روحانی بود و البسهٔ ملائکه، بر تن داشت لذا شایسته بود از میوهٔ بهشتی، که میوه‌های نفس و روح بودند، بخورد نظیر هنوخ و الیاس (الیاهو). مقایسه کنید با: (*Zohar*, III, 83b).

https://t.me/ketabhayemontakhabe

اثیری که او را در بر گرفت و بعداً به صورت اعضای بدن جسمانی درآمد نسبتی کاملاً متفاوت با ذات او داشت، البته نسبت به رابطه‌ای که هم‌اکنون بدن او دارد گناه باعث بدن جسمانی شد، که با آلوده شدن به سمّ گناه وارد عالم ماده شد. گناه، موضوعی که عرفای یهود تأمل بسیار زیادی در مورد آن کرده‌اند، رابطهٔ مستقیم میان انسان و خدا را از بین برده و از این‌رو تا حدودی حیات خدا در آفرینش را نیز تحت تأثیر قرار داده است. تنها در این دوران است که تمایز میان خالق و مخلوقات ماهیتاً به صورت موضوعی مطرح درآمده است. به نقل از جوزف جیکاتیلا: «در آغاز خلقت، ذات **شخینا** در قلمروهای پایین‌تر حاضر بود. و چون **شخینا** در پایین حضور داشت، آسمان و زمین یکی بودند و هماهنگی کامل داشتند. چشمه‌های رحمت و مجراهایی که از طریق آن هر چیزی از قلمرو برین به قلمرو پایین جریان می‌یابد، هنوز فعال، کامل و آزاد و بدون مانع بودند، و از این‌رو هر چیزی از بالا به پایین مملو از رحمت الاهی می‌شد. اما زمانی که آدم آمد و مرتکب گناه شد، نظم اشیا به بی‌نظمی گرایید و مجراهای آسمانی ویران شد.[۱]

گفتم که عرفا بسیار درگیر مسئلهٔ گناه و به‌ویژه ماهیت و معنای هبوط آدم بودند، و این مسئله در ادبیات قبالایی فراوان مورد بحث قرار می‌گرفت. این مسئله تنها با یک استثنا درست است و آن هم در مورد زُهر. در حالی که عارفان قبالای گرونا به تفصیل به این موضوع می‌پرداختند و حتی ظاهراً برخی از افرادِ محفل موسی دلئون نسبت به آن علاقهٔ وافر نشان می‌دادند، اما در زهر و به‌ویژه بخش‌های اصلی آن، عباراتی که به مسئله گناه نخستین اشاره می‌کنند، نادر است. علاوه بر این، این عبارات با نوعی محدودیت و خویشتن‌داری نوشته شده که نمی‌توان گفت مؤلف

---

۱. ابواب نور، (Off, Bach, 1715), f.9a).

https://t.me/ketabhayemontakhabe

دربارهٔ دیگر نظریات بنیادین قبالا چنین محدودیت‌هایی داشته است. برعکس کتاب زهر که به این موضوع گناه کمتر پرداخته است، ادبیات قبالایی آن عصر، مثلاً کتاب معرخت ها-الوهوت،[1] «نظام الوهیت» بسیار فراوان آن را مورد بررسی قرار داده است. این کم‌گویی اتفاقی نیست؛ بدیهی است که مؤلف زُهر این موضوع را بسیار مشکل‌آفرین می‌دانست، چراکه با این سؤال مهم مرتبط بود که کجا و چگونه وحدت حیات خدا بر هم خورده است و این شکافی که اکنون در کل عالم آشکار است از کجا می‌آید. در واقع، مؤلف در میدراش هـ-نِعلم[2] دلیل سکوت یا احتیاط خود را آشکار می‌کند، و از زبان آدم شکایاتی تند و نیشدار علیه آن عارفان قبالایی که با زیاده‌گویی فراوان دربارهٔ راز هبوط آدم سخن می‌گویند، این کار را انجام می‌دهد. چرا رازی که تورات آن را افشا نکرد، فاش می‌کنند. چرا هنگام سخن گفتن به‌ویژه با عوام، تنها به اشارات و کنایه قناعت نمی‌کنند؟ این راز محفل اهل سرّ باید محفوظ بماند. از سوی دیگر، شیمعون بریوحای در میدراش هنعلم و نیز در بخش‌های دیگر زُهر به تبیین‌های مختلف از این راز اشاره می‌کند، و در واقع، تردیدی باقی نمی‌گذارد که نظر وی اساساً همان نظر فوق‌الذکر عارفان قبالا است. و مؤلف، گویی برای پنهان ساختن دیدگاه‌های درونی‌اش، آنها را با تبیین‌های کاملاً عقلانی، که وجود آنها در زهر بسیار شگفت‌انگیز است، می‌پوشاند و چیزی از تفسیر گنوسی اصلی را باقی نمی‌گذارد. براساس این تفسیر، آدم **سفیرا**های وسطا و اخری را به شکل شجرهٔ حیات و شجرهٔ علم، شهود کرد، و در عوض حفظ وحدت نخستین آنها و متحد ساختن قلمروهای «حیات»، و «علم» و آوردن رستگاری و نجات به عالم، یکی را از دیگری جدا کرد و تنها متمرکز بر عبادت و پرستش **شخینا** شد، بدون

---

1. *Maarekhet Ha-Elahut*
2. *Midraham Ha-Neelam*

https://t.me/ketabhayemontakhabe

توجه به اتحاد آن با سایر **سفیراها**. لذا، او مانع جریان حیاتی شد که از قلمرویی به قلمروی دیگر جاری است، و جدایی و انفکاک در عالم پدید آمد.

از این زمان به بعد شکافی اسرارآمیز، در واقع نه در ذات الوهیت، بلکه در حیات و فعل او به وجود آمد. هرچند این نظریه شروط و قیودی به همراه دارد، اما، با این همه معنای اصلی آن به اندازهٔ کافی روشن است. پیگیری فهم آن منجر به دیدگاهی شد که تابعان قبالا آن را «تبعید **شخینا**» نامیدند.[1] تنها پس از بازگشت به وحدت و هماهنگی ازلی است که از طریق عمل توبه به دست می‌آید و دوباره هر چیزی به جایگاهی که در ابتدا در نظام الاهی اشیا داشت، باز می‌گردد و بر اساس نص کتاب مقدس، واقعاً و برای همیشه «خدا یگانه بوده و نام او یگانه خواهد بود».[2]

در حالت جدایی و از هم‌گسیختگی عالم، این شکاف که مانع اتحاد پیوستهٔ خدا و **شخینا** است،[3] تا حدودی با عمل دینی بنی‌اسرائیل یعنی تورات، **میصوا**،[4] و نیایش التیام و بهبود می‌یابد. برچیدن خفت و گناه، بازگشت نظم و هماهنگی و وظیفهٔ آدمی در این جهان است و این همان معنای واژهٔ عبری **تیقون**[5] است که عارفان قبالای بعد از دورهٔ **زُهر** به‌کار بردند. با وجود این، در ایام و اوضاع نجات و رستگاری، «در عالم بالا و پایین کمال خواهد بود و تمام عوالم با هم پیوند و اتحاد دارند».

شخینا در میان قوم اسرائیل، که حیات مادی‌اش بازتاب نغمهٔ پنهان شریعت جهان‌شمولی است که در تورات آمده است، فوراً حضور می‌یابد، چراکه قوم اسرائیل در این عالم مادی با صورت مثالی جامعهٔ عرفانی اسرائیل که همان **شخینا** باشد، متناظر است. هر آنچه فرد یا جامعه در

---

1. *Zohar*, II, 41b; 216b; III 77b.

۲. مقایسه کنید با تفسیری که در زهر (Zohar III. 77b of Zechariah XIV and III. 260b).

۳. مقایسه کنید با همین عبارت زهر: «**که گنهکاران باعث شد نه جهان به وحدت نرسد**».

4. *Mirtswoth*

5. *Tikkun*

https://t.me/ketabhayemontakhabe

جهان مادی انجام دهد، به نحو سحرآمیزی در جهان برین یا واقعیت برتری که به واسطهٔ اعمال انسان ظاهر می‌شود، انعکاس می‌یابد. نقل عبارتی از زُهر بی‌مناسبت نیست: «**تپش عالم دنی**[۱] مایهٔ ضربان عالم برین است».[۲] هر پدیدهٔ مادی به گونهٔ اسرارآمیزی متأثر از واقعیت آسمانی است، زیرا هر چیزی، از جمله فعل انسان، «منشأ برینی»[۳] در عالم **سفیراها** دارد. یک عمل خوب مایهٔ تشدید حیات سرّی الاهی در **سفیراها** و در نتیجه جریان رحمت الاهی به درون مجراهای مکنون هدایت و سپس به عالم دنی و عینی منتهی می‌شود. حتی بیان می‌شود که انسان مؤمن با عمل خود تورات مرئی که به آن عمل می‌کند را به تورات نامرئی و اسرارآمیز پیوند می‌دهد.

دِوقوت[۴] ارزش دینی اعلایی که زُهر همانند سایر مکاتب قبالای اسپانیا، در مرکز نظام اخلاقی‌اش قرار می‌دهد و به معنای پیوند یا اتصال دائمی با خداست، و چنان که در سخنرانی قبلی متذکر شدم، **تقریباً** به‌طور کامل جای تجربهٔ جذبه‌ای دورهٔ پیشین را می‌گیرد.[۵] گرچه **دوقوت** قطعاً یک ارزش ناشی از تأمل و مراقبه است، ولی حاکی از یک روش آگاهی خاص یا غیرعادی نیست. در واقع، براساس نظر موسی بن نحمان[۶] که متعلق به نسل قبل از زُهر است، می‌توان به **دوقوت** واقعی در زندگی روزمره و در بطن جامعه دست یافت.[۷] بنابراین قابلیت آن را دارد که به ارزشی اجتماعی مبدل شود، نکته‌ای که برای تأثیر بعدی قبالا بر اخلاق

---

1. *itharata dil-tata*

2. *Zohar*, I, 164a.

۳. بنیان‌های متعالی (Cf. II, 34a).

4. *Devekuth*

۵. زهر اغلب فعل «**الحاق شدن به پروردگار**» را به‌کار می‌برد، اما تنها به‌ندرت از مصدر ***الحاق*** استفاده می‌کند.

6. Moses ben Nahman

۷. ابن‌نحمان در (سفر تثنیه ۴۲: ۲۲).

https://t.me/ketabhayemontakhabe

عمومی بسیار حائز اهمیت بود. سایر انواع ارزش‌های اخلاق قبالایی نظیر خوف از خدا، عشق به خدا، پاکی اندیشه، پاکدامنی، نیکوکاری، مطالعهٔ تورات، توبه و عبادت نسبت به این بالاترین کمالِ مطلوب سنجیده می‌شوند و درنهایت ارزش و اعتبار خود را به دست می‌آورند. باید بگویم که این اعمالی که ذکر کردم اعمال باارزشی است که زُهر اهمیت خاصی برای آنها قائل است. همچنین آنها از طریق ارزش‌گذاری مجدد عرفانی به کمال مطلوبی می‌رسند که فضایل فقرا و مؤمنین را یکی می‌کنند، رویکردی که از منظر اخلاق اجتماعی نیز جالب است.

زُهر، همین رویکرد را پیش می‌گیرد و برای اولین‌بار در تاریخ یهودیت حاخامی از فقر تجلیل کرده و بر ارزش دینی آن تأکید خاصی می‌کند. اف. آی. بائر[۱] اظهار داشته که این حالت روحی فقر نشان از تأثیر جنبش عامیانهٔ فرقهٔ افراطیِ راهبان فرانسیسکن[۲] است، که معروف به «روح‌گرایان»[۳] بودند و در قرن سیزدهم در جنوب اروپا گسترش یافتند و در خلال همان سال‌هایی که زُهر نوشته می‌شد، تأثیرگذارترین نمایندهٔ آن، پترس اُلیوی،[۴] در اسپانیا فعال بود. واقعیات هرچه باشد، ولی نمی‌توان منکر شد که تجلیل از فقر که در مزامیر یافت می‌شد، در بسط و گسترش بعدی یهودیت حاخامی[۵] بسیار کم‌فروغ شد، تا اینکه هم در سفر حسیدیم[۶] و هم در زُهر دوباره احیا شد. در نظر عارف فقرا «ظروف شکستهٔ خدایند» و این استعارهٔ رایجی است که در میدارش قدیم به راحتی یافت می‌شود.[۷]

---

1. F. I. Baer
2. Franciscans
3. spirituals
4. Petrus Olivi

۵. گفته‌هایی مانند گفتهٔ حگیگا «***خداوند همهٔ صفات نیک را نظر انداخت تا به*** بنی‌اسرائیل بدهد، غیر از فقر چیزی نیافت». در (Hagigah, 9b) استثنا هستند.

6. *Sefer Hasidim*

۷. ظروف شکسته‌شده، بنگرید به (Zohar I, 10b etc) مقایسه کنید با یادداشت من در مقالهٔ بائر در (*Zion*, vol.V,.p.30).

https://t.me/ketabhayemontakhabe

این یکی دانستن روح تدین و فقر در این واقعیت نمود بیشتری می‌یابد که موسی دلئون، در آثار عبری‌اش، از همان اصطلاحی برای فقرا استفاده می‌کند که اغلب در زُهر برای عرفا، یعنی مؤمنان واقعی، آن را به‌کار می‌برد: آنها **بِنِه هِخلا دِـمَلْکا** (اعضای دربار پادشاه)،[۱] یعنی «مظهر عشق» واقعی خدا هستند.[۲]

در رایا مهمنا،[۳] که اندکی پس از زُهر نوشته شد، این گرایش به شکل مکتب انتقادی افراطی روح‌گرا از جامعهٔ یهودی آن عصر سامان یافت. خود زُهر تا آن زمان چنین نتایجی نمی‌گیرد،[۴] ولی تفسیری عرفانی دارد که در آن صفت فقر به **شخینا**، و به بیان دیگر به آخرین تجلی خود خدا نسبت داده می‌شود. **شخینا** فقیر است، چراکه «او از خود چیزی ندارد» جز آن چیزی که از جریان فیض از **سفیراها** دریافت می‌کند.[5] صدقاتی که فقرا با آن زندگی می‌کنند به‌طور نمادین بازتاب این مقام عرفانی **شخینا**ست. بنابراین انسان «عادل و درستکار» یا **صدیق**[۶] در کتاب زُهر، کسی است که به مقام **دوقوت** با خدا می‌رسد. اتفاقی نیست که عارفان قبالای، غیر از مطالعهٔ تورات تنها به تحسین ارزش‌های اخلاقی پرداختند و به‌طور کلی به ارزش‌های صرفاً عقلانی توجهی نکردند در این رویکرد اخلاقی عارفان قبالا بر عنصر اراده بسیار زیاد تأکید می‌شود تا عنصر عقل و از این حیث به ایمان دینی تودهٔ مردم نزدیک می‌شوند.

باز به تکرار مطلبی که پیش از این گفتم باید اضافه کنم که نمادگرایی جنسی زُهر نفوذ دو گرایش مختلف را نشان می‌دهد. در آن عباراتی از زهر که بازتابی از نگرشی مثبت به نقش فعالیت جنسی در محدودهٔ دستورات

---

1. *Bne Hekhla de-Malka*

۲. کتاب انار (Ms. British Museum, f.35b).

3. *Raya Mehemna*

۴. مقایسه کنید با مقالهٔ باثر در (*Zion*, vol.V, p.1-44) و یادداشت ۹۷ [متن انگلیسی] در سخنرانی قبلی.

5. *Zohar*, I, 249b.

6. *Zaddik*

https://t.me/ketabhayemontakhabe

شریعت الاهی است، می‌توان گفت که دیدگاه واقعاً یهودی را نشان می‌دهد. در واقع، عفت و پاکدامنی یکی از ارزش‌های والای یهودیت است: در میدراش و مکتب قبالا یوسف که با پاکدامنی «به عهد و پیمان پایبند ماند» به‌عنوان الگوی انسان درستکار، یعنی **صدیق** واقعی معرفی می‌شود.[۱] در عین حال، هیچ‌گاه زهد و ریاضت جنسی در مقام یک ارزش دینی معرفی نمی‌شود، و عرفا نیز هیچ استثنایی دربارهٔ آن ذکر نمی‌کنند. اولین فرمان تورات مبنی بر اینکه بارور باش و زاد و ولد کن عمیقاً بر اذهان آنها تأثیر گذاشته بود. این تفاوت نگرش با دیگر اشکال عرفان آن‌قدر زیاد است که بد نیست آن را ذکر کنیم: عرفان غیریهودی، که زهد و ریاضت[۲] را تجلیل و ترویج می‌کرد، بعضی اوقات منجر به نسبت دادن رابطهٔ انسان با خدا به میل شهوانی می‌شد. از سوی دیگر، جنبش عرفانی قبالا در پی آن بود که راز مسائل جنسی را در ذات خدا کشف کند. به همین دلیل زیر بار زهد و ریاضت نرفت و هیچ‌گاه ازدواج را نوعی امتیازدهی به ضعف نفس ندانست بلکه به‌عنوان یکی از مقدس‌ترین اسرار می‌دانست. هر ازدواج واقعی تحقق نمادین پیوند خدا و **شخینا** است. جوزف جیکاتیلا در رساله‌ای در باب «پیوند مرد با همسرش» که بعداً به ابن‌نحمان نسبت داده شد، تفسیری مشابه از معنای عرفانی ازدواج ارائه می‌دهد.[۳] عارفان قبالا براساس آیهٔ نخست باب چهارم پیدایش: «و آدم همسرش حوا را شناخت» نتیجه گرفته‌اند که «شناخت» همواره به معنای فعلیت یافتن پیوند و اتحاد است، خواه اتحاد میان حکمت[۴] (یا عقل) باشد، یا اتحاد خدا و **شخینا**. از این‌رو در این

---

1. Cf. L. Ginzberg, *Legends of The Jews*, vol.v, p.325.

2. aszeticism

۳. **«دربارهٔ هم‌آغوشی آدم با زنش به کتاب نامهٔ مقدس»**، Ps. Nahmanides، چاپ نخست رم (سال ۱۵۴۶) مراجعه کنید. مقایسه کنید با مقالهٔ من در (*Kirjath Sefor*, vol.XXXI, p.179-186).

4. wisdom

https://t.me/ketabhayemontakhabe

نظام عرفان گنوسی جدید، خودِ شناخت کیفیتی شهوانی عالی یافت، و این نکته‌ای است که غالباً در آثار قبالایی مورد تأکید قرار گرفته است.[۱]

۹

ما در کتاب زُهر، همان آمیزهٔ عجیب گرایش‌های عرفانی و اسطوره‌ای را در تفسیر ماهیت شرّ می‌یابیم. پیروان اولیهٔ مکتب گنوسی مسیحی و یهودی در قرون وسطا، هر دو این سؤال را پرسیده‌اند که منشأ شرّ چیست؟، Unde Maluma[۲] مکتب عرفانی قبالا، که دیدگاهی شبیه مکتب گنوسی[۳] داشت و از لحاظ تاریخی از طریق برخی مجاری، با آن مکتب مرتبط بود، این مسئله در واقع پرسش اساسی برایش بود. ما در بررسی این مسئله، چنان که اکنون قصد انجام آن را دارم، بیش از همیشه به تفاوت درون‌مایه‌های عقلانی و دینی اندیشه آن می‌پردازیم، عقل اصلاً پاسخ واقعی برای این پرسش ندارد. تمام آنچه فهم در پی آن است این است که شرّ امری نسبی است، و آن واقعاً وجود ندارد. در پرتو وجود واقعاً شر نمودار گشته، یا عقل چنین تصور می‌کند، در حالی که در نزد شعور و آگاهی دینی شر در حقیقت باید نابود شود. این دستور مبتنی بر این اعتقاد ژرف است که نیروی شرّ واقعی است، و ذهن در عین آگاهی از این واقعیت از قبول این شاهکارهای عقلانی امتناع می‌ورزد، هرچند آن عالی باشد و بتواند وجود چیزی که فهمیده وجود دارد، را توجیه کند.

دیدگاه نظریه‌پردازان قبالای قدیم در باب شر نیز همین است، یعنی عرفایی نظیر اسحاق بن یعقوب هکوهن اهل سوریا،[۴] موسی بن شیمعون بورگسی،[۵] جوزف جیکاتیلا و موسی دلئون. انواع راه‌حل‌های گوناگونی

---

1. Cf. *Moses Cordovero*, باغ انار ch.IV, §.9.

2. *Unde Maluma*

3. Gnosticism

4. Isac ben Jacob Hacohen of Soria

۵. من سفر عمود هسمالی «کتاب ستون چپ» موسی بورگس را در (*Tarbiz*, vol.IV, p.208-225) منتشر ساخته‌ام. همچنین مقایسه کنید با تحلیل آن در: (Ibid, III, p.272-286).

https://t.me/ketabhayemontakhabe

که زُهر مطرح می‌کند در این پیش‌فرض مشترکند که همگی واقعیت شر را بدیهی می‌دانند. مؤلف زُهر غالباً صور مختلف شر را تحت یک مقوله مورد بررسی قرار می‌دهد، نظیر شرّ مابعدالطبیعی، وضع ناقص تمام موجودات، شرّ طبیعی، وجود رنج در عالم و شرّ اخلاقی در سرشت انسان، اما گاهی یک مورد را به‌ویژه شر اخلاقی را مورد توجه قرار می‌دهد. کار محدودسازی مفهوم شرّ به یک عبارت کلیشه‌ای کوتاه در ساختار تفکر عرفانی قبالا مشکلاتی را رغم زد زیرا طرفداران آن نه یک نظریه بلکه چندین نظریه در این خصوص مطرح ساختند. گاهی اوقات وجود شرّ معادل قلمرو تاریک شیطانی و مابعدالطبیعی است که مستقل و جدای از عصیان انسان وجود دارد؛ در مواقع دیگر بیان می‌شود که عصیان انسان شر بالقوه را فعلیت بخشیده است، یعنی اینکه موجب شده از روی بی‌میلی از خدا جدا شود. در واقع، شر اخلاقی[1] بر طبق کتاب زهر همواره یا چیزی مستقل و مجزاست، یا نسبتی با موجودی دارد که برای آن به وجود نیامده است. گناه همیشه اتحاد و پیوند را از بین می‌برد، و در گناه نخستین این نوع جدایی مخرّب نیز وجود داشت، که باعث جدایی میوه از درخت شد یا به قول عارف قبالایی دیگر، شجرهٔ حیات از شجرهٔ علم جدا گشت.[2] اگر انسان به جای باقی ماندن در مقام و حالت نخستین همهٔ مخلوقات که خود او نیز مقامی دارد که باید درصدد حفظ آن باشد،

---

1. efhizal evil

۲. این مفاهیم در **مرقومات** مختلف عارفان قبالای قرن سیزدهم دربارهٔ مسئله گناه آدم بسط می‌یابند. عبارت کلاسیک زهر در (I, 12b) به چشم می‌خورد. منشأ گناه این بود: «***...آدم به عالم پایین فرستاده شد و از عالم بالا جدا گشت... لذا بار دیگر باید از عالم پایین جدا شود و به عالم بالا برسد***». واژهٔ عرفانی برای این جدایی اولیه **قطع مغروس** است. این واژه همواره مورد استفادهٔ مکتب گرونای بوده است. ابراهیم بن سلیمان در اثر خود اسرار شجرهٔ علم (Christ Church College 198 f.7b-8a) بیان می‌کند شجرهٔ حیات و شجرهٔ معرفت تنها با گناه آدم از هم جدا شد. نمادهای دیگری که در متن به‌کار رفته، از شاگرد سلیمان بن آدرت، در رسالهٔ مقدمه‌ای بر تفسیر موسی بن نحمان بر تورات (1875, p.5) است.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

به سوی جدایی و افتراق رود در این صورت این ارتداد[1] ثمره‌اش همان جسارت اهریمنی برای دستیابی به جادویی است که در آن انسان می‌کوشد جای خدا را بگیرد و به آنچه خدا منع کرده است، برسد.[2] لذا شرّ، بعد از تخریب عالم واقعی، جهانی موهوم دارای خطا را خلق می‌کند.[3]

با وجود این، علل اصلی شرّ در سطحی بسیار پنهان و عمیق می‌باشد؛ در واقع، براساس یک نظریهٔ مهم زُهری، علل شرّ با یکی از تجلیات یا **سفیراهای** خدا مرتبط هستند. این مسئله را باید توضیح داد تمام قوای الاهی هماهنگی واحدی را می‌سازند و تا وقتی هر کدام در ارتباط با تمام قوای دیگر باقی بماند، مقدس خیر هستند. این امر در مورد صفت عدالت سخت‌گیرانه یا قضاوت فی‌نفسه و بنفسهٔ خدا صادق است، که منشأ اصلی شرّ است. صفت خشم خدا با نماد دست چپ او، در حالی که صفت رحمت[4] و عشق، که با آن ارتباط و پیوند ذاتی دارد با نماد دست راست او نشان داده می‌شود. یکی بدون وجود دیگری نمی‌تواند ظهور یابد. لذا صفت قضاوت سخت‌گیرانه آتش خشم بزرگی را نشان می‌دهد که در خدا شعله‌ور است ولی همواره با رحمت و بخشندگی‌اش تعدیل می‌شود. اما

---

1. apostasy

2. *Zohar*, I, 35b and 36b.

آنجاکه منشأ معرفت مبتنی بر سحر و جادو به عنوان نتیجهٔ مستقیم **قطع مغروس** توصیف می‌شود. درواقع، بحیه ابن‌اشر (۱۲۹۱) از **سحر و جادو** به عنوان **پیوند متفرقات** دفاع می‌کند (در تفسیرش بر (خروج ۲۲: ۱۷)) همچنین مقایسه کنید با (Zohar, III, 86a) در کیلئیم (رساله‌ای از تلمود با عنوان غرس گیاهان غیرهمجنس که به ابن‌نحمیا منسوب است).

3. *Zohar*, III, 15b.

در تفسیری عرفانی از تلمود بیان می‌شود: «**با ارتکاب به هر گناهی، گناهی دیگر در پی خواهد داشت**».

4. mercy

https://t.me/ketabhayemontakhabe

وقتی صفت خشم تعدیل نشود و در طغیان فزایندهٔ بی‌حدش، خود را از صفت رحمت جدا سازد، پس به‌طور کلی از خدا جدا شده و مظهر شرّ افراطی، یعنی **گِهنا**[1] و عالم جهنم و تاریک شیطان می‌شود.[2]

نمی‌توان این واقعیت را نادیده گرفت که این نظریه، که ژرفای خیره‌کننده‌اش غیر قابل انکار است، بسیار فراوان شبیه اندیشهٔ عارف بزرگ یعقوب بومه (۱۵۷۵ـ۱۶۲۴) کفاش اهل گورلیتز[3] است که اندیشه‌های او تأثیر زیادی بر بسیاری از عرفای مسیحی قرون هفده و هجده، به‌ویژه در آلمان، هلند و انگلستان به جا گذاشت. در واقع نظریهٔ بومه دربارهٔ علل شرّ، که چنین شور و هیجانی ایجاد کرد، همهٔ ویژگی‌های تفکر قبالایی را داراست. او نیز شرّ را اصلی ظلمانی و منفی ناشی از خشم خدا تعریف می‌کند، هرچند که برای همیشه در فرآیند عرفانی حیات الاهی به نور تغییر شکل داده است. به‌طور کلی اگر کسی در استعاره‌های مسیحی که بومه تقریباً در پی بیان الهامات خود بر اساس آنها بود جست‌وجو کند، می‌بیند که بومه دقیقاً در جایی بیشترین خلاقیت را دارد که بیش از هر عارف مسیحی دیگری بیشترین قرابت را با قبالا از خود نشان می‌دهد. گویی او سرتاسر عالم **سفیراها** را دوباره کشف کرده است. البته، احتمال دارد در دورهٔ پس از مکاشفهٔ خود که به عناصر تفکر قبالایی از طریق دوستانی که بر خلاف او محقق و دانشمند بودند آشنایی پیدا کرد آگاهانه آنها را پذیرفت. به هر حال، برای پیروان او، از ابراهام فون

---

1. *Gehenna*

۲. در زهر و آثار عبری موسی دلئون غالباً به این اندیشهٔ بنیادین اشاره می‌شود. قطعهٔ اصلی که این اندیشه به تفصیل مورد بحث قرار می‌گیرد، در زهر، (I, 17a-180) است. قلمرو شیطان در آتش بی‌حد خشم یعنی **خشم دِین** ریشه دارد. (I, 161b. **خشم اسحاق** I, 74b; 145a).

3. Jacob Bochm of Gorerlitz

https://t.me/ketabhayemontakhabe

فرانکنبرگ[1] (وفات ۱۶۵۲) گرفته تا فرانتس فون بادر[2] (وفات ۱۸۴۱) پیوند میان اندیشه‌های او و افکار قبالای عرفانی بسیار روشن بود، اما بعداً ادبیات معاصر پرده‌ای از ابهام بر این موضوع افکند. اف. سی. اُتینگر،[3] یکی از پیروان بعدی بومه، در زندگی‌نامه خودنوشت خویش نقل می‌کند که در جوانی‌اش از کُپل هِخت[4] عارف قبالا در فرانکفورت-ان-مِین[5] (وفات ۱۷۲۹) پرسید که چگونه می‌تواند درک بهتری از مکتب قبالا به دست آورد، و هِخت به او پاسخ می‌دهد که به نویسنده‌ای مسیحی مراجعه کند که آشکارتر از زُهر دربارهٔ قبالا سخن می‌گوید. «از او پرسیدم منظور او چه کسی است، و او پاسخ داد: یعقوب بومه، و دربارهٔ شباهت‌های میان استعاره‌های او و استعاره‌های قبالا با من سخن گفت». دلیلی برای تردید در اعتبار این داستان وجود ندارد. همچنین باید یادآور شد که در پایان قرن هفدهم، یکی از پیروان بومه به نام یوهان یاکوب اسپیت،[6] آنچنان تحت تأثیر این قرابت حیرت‌انگیز با مکتب عرفانی قبالا قرار گرفت که حتی به یهودیت گروید.

به موضوع بحث خود بازگردیم علت مابعدالطبیعی شرّ در فعلی دانسته می‌شود که مقولهٔ قضاوت را به تحول یک امر مطلق در باطن الوهیت نسبت می‌دهد. چنان که پیش از این گفتم، زُهر پاسخ کاملاً صریحی به این سؤال نمی‌دهد که چرا این تحول و تغییر به وقوع می‌پیوندد، آیا آن ریشه در ماهیت فرآیند معرفت عرفانی دارد یا اینکه منشأ آن را باید در گناه انسان یافت. این دو نظریه با هم تلفیق می‌شوند؛ به‌طور کلی به نظر می‌رسد که مؤلف متمایل به نظریهٔ اول باشد: با هبوط آدم نبود که شر از حالت بالقوه به فعلیت رسید و تمام عالم را فراگرفت،

---

1. Abraham von Franckenberg
2. Franz von Baader
3. F. C. Ortinger
4. Koppel Hecht
5. Frankfort-on-Main
6. Johann Jocob Spaeth

https://t.me/ketabhayemontakhabe

بلکه به این سبب بود که چنین مقدّر شده بود، چون شر واقعیتی مستقل دارد. نظر مکتب گنوسی نیز همین بود. ذات شرّ مستقل از انسان است؛ شر در ساختار عالم، یا بالاتر از آن در وجود خدا تنیده شده است. همین تفکر است که زُهر را به این سمت هدایت می‌کند که شرّ را یک نوع پس‌مانده یا فضولات فرآیند ارگانیکیِ حیات پنهان تفسیر کند. این تصور خاص، که ذاتاً ناشی از تفسیر غیر محتاطانه از خدا به عنوان موجودی زنده است، به شکل انواع تشبیهات بیانی رواج یافت. همان‌طور که درخت بدون پوسته‌اش، یا جسم انسان دفع «فضولات و خون کثیف» نمی‌تواند وجود داشته باشد، نظیر همین، تمام آنچه اهریمنی است ریشه در جایی در راز خدا دارد.[1] به نظر نمی‌رسد که این تغایر در انواع تبیین‌ها مؤلف زُهر را به تأمل و حیرت انداخته باشد زیرا هیچ تناقضی در این نمی‌بیند که استعاره‌های مابعدالطبیعی و طبیعی یا زیست‌شناختی را به جای هم به‌کار برد. یکی از استعاره‌ها در قبالای متأخر شکل گرفته است. و آن استعاره‌ای است که شر را **کلیپا**[2] یا «پوست» درخت کیهانی[3] یا «پوستهٔ» میوهٔ مغزدار می‌داند. (زهر هستهٔ میوه را به عنوان نماد مرکاوا در آثار الیعازار اهل ورمز[4] برگرفت).

واقعیت این است که برخی از عارفان مکتب قبالای نظریهٔ دیگری مطرح کرده‌اند مبنی بر آنکه شرّ نشانگر یورش غیر مجاز به قلمرو نور الاهی است، و آن تنها به این خاطر شرّ می‌شود که چیزی که در جایگاه درستش خیر است، تلاش می‌کند تا جایی را غصب کند که شایستگی آن

---

1. Cf. *Zohar*, III, 192b. II, 98a.

در اینجا زُهر آن را به عنوان **برگ تلخ** درخت کیهانی توصیف می‌کند. تشبیهات دیگر اینها هستند: **دُرد شراب، طلای ناخالص، آب گل‌آلود** و غیره.

2. *Kelipah*

3. *Zohar*, I, 19b; II 69b; 108b; 184b; III, 185a.

4. Eleazar of Worms

https://t.me/ketabhayemontakhabe

را ندارد. نظر جوزف جیکاتیلا، که تأکید بسیاری بر این نکته کرد، همین است.[1] از سوی دیگر، زُهر دیدگاهی کاملاً متفاوت اتخاذ می‌کند؛ بنا به

۱. جیکاتیلا رساله‌ای کوتاه دربارهٔ این موضوع، موسوم به «اسرار مار و حکم او» نوشته است که در چندین نسخهٔ خطی، مثلاً در (Leiden, Cod. Warner 32) یافت می‌شود. در اینجا ما نوعی اسطوره در باب خاستگاه شر می‌یابیم (f.155b-156a). «*بدان که ۳۵ فرشته جانب یمین اسحاق به همراه ادوم (لقب عِساوْ فرزند اسحاق) و عمالیق (دشمنان بنی‌اسرائیل) قرار دارند. بدان که عمالیق در رأس مار نخستین متصل به آن و سوار بر مار هستند... و در آن وادی (رفیدیم) مار و عمالیق یک تن واحدند و مکتوب است که «راه مار بر فراز منطقهٔ صور قرار دارد»... بدان و یقین داشته باش که مار لازمهٔ ساختار و نظم عالم در بدو آفرینش بود، که اگر از مقام خود تخطی نمی‌کرد، خادم بزرگی به شمار می‌رفت. وظیفهٔ او عبادت و بر دوش کشیدن مشقات مخلوقات بود، که اگر انجام وظیفه می‌کرد، سر او تا بلندترین قلهٔ زمین و دُم او تا عمیق‌ترین دره‌های زمین امتداد می‌داشت. و در همهٔ هستی جایگاهی برای او وجود داشت و او برای نظم ساختار هستی ضرورتی بزرگ بود. و این رازی است که در کتاب یصیرا معلوم است زیرا او محرک تمام افلاک سماوی است. آنها را از شرق به غرب و از شمال به جنوب به حرکت درمی‌آورد و بدون یاری او در تمام عالم زیر چرخ گردون هیچ مخلوقی نه می‌بود و نه زندگی می‌کرد، هیچ زرعی، هیچ شکوفه و بری وجود نداشت هیچ موجودی، علتی برای حیات خویش نمی‌یافت. او از همان آغاز بیرون از دیوارهای خیمه‌های مقدس ایستاده بود و از بیرون دیوار خارجی متصل به پشت سرش بود. زیرا او به دیوار وصل شده بود. و روی او به سوی بیرون بود و برای او جایی برای ورود به درون تعبیه نشده بود و جایگاه وی برای پروراندن رشد گیاهان و مزروع‌ها در بیرون بود. و این راز درخت نیک و بد است. به همین دلیل خداوند سبحان، آدم اول را برحذر داشت که مبادا به شجرهٔ معرفت دست زند تا وقتی که هنوز نیکی و بدی هر دو با هم‌اند که یکی در درون دیگری و دیگری در بیرون این قرار داشت و (آدم اول می‌بایست تا زمانی صبر کند) که عورلا از آن جدا شود (عورلا میوه‌های نوبر سال‌های اول تا سوم درخت تازه‌به‌بارنشسته است که طبق دستور تورات نباید از آن استفاده کرد و میوهٔ سال چهارم را نیز باید تقدیم کاهن نمود). همان‌گونه که در تورات مذکور است: و نامختونی «عورلای» آن درخت را جدا کنید و نیز در تورات مرقوم است و حوا میوهٔ آن درخت را گرفت: (به مثابهٔ آنکه) یک بُت به «هخال» یا قدس‌الاقدس بیت‌المقدس داخل گردد، لذا پلیدی بیرونی به داخل وارد شد بدان که هر دست بر ساختهٔ خداوند تا زمانی که در جای خویش قرار گیرد و طبق خلقتش واقع گردد، نیک است و خیر؛ و اگر از مقام خویش برتابد و از موقف خود برون افتد، بد است و شر؛ و به همین سبب گفته‌اند که خداوند، خالق صلح و صلاح است و آفرینندهٔ شر*».

https://t.me/ketabhayemontakhabe

نظر مؤلف آن، شرّ چیزی است که جایگاه مقدّر خود را دارد، اما فی‌نفسه مرده و بی‌جان است و تنها به این خاطر حیات می‌یابد که پرتو نوری، هرچند ضعیف، از ساحت قدس الاهی بر آن تابیده می‌شود،[1] یا به سبب گناه انسان[2] تقویت شده به فعالیت می‌رسد؛ شرّ فی‌نفسه صرفاً پس‌ماندهٔ مردهٔ فرآیند حیات است. حتی جرقه‌ای از حیات خدا در سمائل،[3] یا تجسم شرّ، به عبری به معنای «طرف چپ» یا «دیگر» سو، روشن است.[4] برای مؤلف زهر، این عالم شرِّ اهریمنيِ و پلید که جنبهٔ تاریک هر موجود زنده‌ای است که او را از درون تهدید می‌کند، جاذبهٔ خاصّی دارد. اگر حجم این اندیشه‌ها را از نظر کمی در میدراش هنِعلَم با حجم بسیار زیاد آنها در بخش‌هایی که بعداً نوشته شده است، مقایسه کنیم، آشکارا تأثیر تدریجی آنها بر تفکر او را نشان می‌دهند. واقعیت این است که این تأملات فلسفی و گنوسی دربارهٔ معنای شر که آن را بقایای جهان آغازین معرفی می‌کند که پیش از اینکه خدا آن را نابود کند، موجود بود با اندیشه‌های با ابهام کمتر تلفیق شد.[5] از این‌رو، مثلاً فارغ از منشأ شر در فرآیند تبارشناختی خدایان یا کیهان‌زایی می‌خوانیم که شر صرفاً جهت افزایش

---

1. *Zohar*, II, 69a/b, 216a; 227a; III, 252a.

2. *Zohar*, II, 103a; I, 171a.

دربارهٔ «پاهای» مار، سمونیل (Sammael)، که مطابق سفر پیدایش باب ۳، آیهٔ ۴: «چیزی وجود نداشت که روی آن بایستند، اما با گناهان اسرائیل در پاهایی به او داده می‌شود تا بر روی آن راست و محکم بایستند».

3. *Zohar*, II, 34b.

۴. **جانب دیگر** و **جانب یمین** استعاره‌هایی هستند که غالباً برای قدرت شیطانی به‌کار می‌روند.

5. *Zohar*, I, 223b, II, 34b; III, 135b, 292b.

همچنین مقایسه کنید با تشوبا «توبه» جیکاتیلای دروغین در باب مسئله **سریان بدی از خوبی** در

Fest Schrift Dr. Jakob Freimann zum 70. Gebortstag (1937), Hebr. Part p.170, رسالهٔ اصیلوت, ed. Jellinek, در خزائن حکمت قبالا,(1858), p.2.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

فرصت‌ها و شانس‌های انسان وجود دارد؛ چون خدا می‌خواست انسان آزاد باشد، لذا وجود عینی شر را مقدر کرد که انسان توان اخلاقی خود را در غلبه بر آن به اثبات برساند.[1]

۱۰

دیدگاه قبالا دربارهٔ سرشت انسان و ماهیت گناه، با نظریهٔ نفس که در زُهر مطرح شده است، به‌طور مسلم پیوند تنگاتنگی دارد. رابطهٔ نزدیک میان کیهان‌زایی و روان‌شناسی در تمام نظام‌های گنوسی آن‌قدر مشهور است که طرح آن در زُهر به هیچ‌وجه موجب شگفتگی و تعجب نیست. در اشعار عرفانی موسی بن نحمان منشأ نفس را در باطن قلمرو الاهی توصیف می‌کند، جایی که حیات الاهی از آنجا سریان دارد؛ زیرا نفس نیز بارقه‌ای از حیات الاهی است که در ذات خود حیات الاهی را دربر دارد، که سخنان ابن‌نحمان این‌چنین است:[2]

از آغاز، از ازل
من در گنج پنهان او بودم
اما او مرا در ابد از عدم برانگیخت
خدا مرا حیات داد
حیات من از باطن قلمرو الاهی جریان یافت
همانی که به نفس نظم و صورت می‌بخشد
قوای الاهی سازنده و حیات‌بخش اوینند
سپس در قصرهای الاهی آرام می‌گیرد
او نوری افکند تا نفس فعلیت یابد

---

1. *Zohar*, II, 163a.

۲. متن عبری کل این سرود در منبع زیر چاپ شده است.
Michael Sachs, *Dicreligioese Poesie der Juden in spanien*, 2. Aufi, p.50-51 (1901).

https://t.me/ketabhayemontakhabe

در سرچشمه‌های پنهان، در راست و چپ
نفس از نردبان آسمان فرود آمد
از چشمه‌سار ازلی سلیمان[1] به بهشت خدا[2] آمد.

روان‌شناسی زُهر تلفیقی خاص از دو نظریهٔ مورد اعتقاد برخی مکاتب فلسفهٔ قرون وسطا است. نظریهٔ اوّل میان نفس نباتی، حیوانی و عقلانی تمایز می‌نهد؛ در نظریهٔ ارسطویی، این سه مرتبهٔ نفس به‌عنوان قوای مختلف یک نفس معرفی می‌شوند، در حالی که پیروان قرون وسطایی افلاطون، گرایش به این داشتند که آنها را سه وجود یا ذات مختلف بدانند. نظریهٔ دوم، که عموماً مورد اعتقاد فلاسفهٔ عرب بود و توسط ابن‌میمون در میان یهودیان رواج یافت، مبتنی بر مفهوم «عقل مستفاد» است. بر اساس این نظریه، قوهٔ عاقله به صورت بالقوه در نفس است که در فرآیند شناخت به فعلیت می‌رسد، و این ادراک عقل تنها راهنما به سوی جاودانگی است.[3] اکنون زُهر به این نظریه تغییر و سیمای قبالایی می‌دهد. زُهر تمایز میان سه فاعل روحانی را حفظ می‌کند: **نفش**[4] یا حیات؛ **روَح**[5] یا روح؛ و **نشاما**[6] یا نفس حقیقی. ولی این نظریه را که آنها نمایانگر سه قوهٔ مختلف نفس‌اند کنار می‌گذارد. به بیان دقیق‌تر، از پیش هر سه به صورت بالقوه در اولی، **نِفِش**، وجود داشته‌اند و رسیدن به مراتب بالاتر منوط به قوای جدید و عمیق‌تری است که نفس مؤمن از طریق مطالعهٔ تورات و از طریق اعمال شایسته به دست می‌آورد.

---

1. Siloam

2. Cf. Sachs, op. cit. p.323-331;

من ترجمهٔ کامل آلمانی آن را در منبع ذیل آورده‌ام:

Almanach Des Schecken Verlags auf das Jahr 5b96/1936, p.66-89.

3. Cf. L. Husik, *A History of Mediaeval Jewish Philosophy*, p.XLVII (1916).

4. *Nefefh*

5. *Ruah*

6. *Neshamah*

https://t.me/ketabhayemontakhabe

مؤمن کامل که از نظر مؤلف زهر با عارف قبالا یکی است تنها فردی است که می‌تواند نفس به‌ویژه **نشاما** «نفس مقدس»، را به فعلیت رساند و تنها با نفوذ در اسرار تورات و با درک عرفانی با استفاده از قوای معرفتی خود می‌تواند آن را به فعلیت رساند.[1] **نشاما**، ژرف‌ترین قوهٔ معرفت شهودی است که به اسرار خدا و عالَم راه پیدا می‌کند. بنابراین، طبیعی است که **نشاما** به عنوان بارقه‌ای از **بینا** یعنی خود عقل الاهی تلقی شود.[2] عارف قبالا، بدین‌سان با به فعلیت رساندن آن در خود چیزی از ذات الاهی را در فطرت خود محقق می‌سازد. انواع نظریه‌های مفصل دربارهٔ عملکرد، منشأ و سرنوشت نفوس سه‌گانهٔ انسان به‌طور مبهم و گاهی متناقض و پیچیده مطرح شده‌اند که هدف من در اینجا تحلیل و بررسی آنها نیست. ولی شاید ارزش داشته باشد بدانیم که مؤلف ما در کل معتقد است که تنها **نِفش**، نفس طبیعی که به هر انسانی عطا شده، می‌تواند گناه کند. **نشاما**، یا باطنی‌ترین بارقهٔ الاهی نفس، بری از گناه است. موسی دلئون در آثار عبری‌اش واقعاً این سؤال را مطرح می‌کند که: چگونه ممکن است که نفس در جهنم رنج بکشد، در حالی که **نشاما** به لحاظ ذات و جوهرش با خدا یکی است، و گویا به نظر می‌رسد که خدا مجازات را بر خود تحمیل می‌کند؟[3] راه‌حل او برای این معضل که با پرده‌برداری از نظام وحدت وجودی‌اش همراه است. این است که **نشاما** یا آن بارقهٔ الاهی

---

1. *Zohar*, I, 20ba; II, 141b; III, 70b.

ویژگی اولیهٔ این روان‌شناسی را هنوز می‌توان ازمیدارش هنعلم، خصوصاً در قسمت ***آفرینش*** می‌توان تعیین کرد.

۲. **بینا** اغلب ***نهر جاری*** نامیده می‌شود و نشاما از این جریان نور به وجود می‌آید (زهر «***جریان***» نهر جاری را با «***نور***» پیوند می‌دهد). (II, 174a) به منشأ حتی عالی‌تر ***نشاما*** در ***سفیروت حوخما*** اشاره می‌کند.

۳. موسی دلئون از ۱۲۹۰، این مسئله را درسفر **همیشقال** «کتاب ارزش» (پازل ۱۶۰۸)، فصل ۲، و در ۱۲۹۳ در اثر چاپ نشده **مسکن‌های شهادت** مطرح می‌کند. راه‌حلی که در متن نقل می‌شود راه‌حل اثر اخیر است.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

نفس در عمل گناه، انسان را ترک می‌کند، و جای آن را روحی ناپاک از ناحیهٔ «طرف چپ» در نفس منزل می‌گزینند. و به تنهایی به عذاب کیفر و مجازات مبتلا می‌شود. خودِ **نشاما** مبتدا به عذاب نمی‌شود، و اگر به جهنم فرود آید، تنها به خاطر این است که برخی از نفوس معذَّب را به سوی نور به بالا هدایت کند. در زُهر نیز مجازات نفس بعد از مرگ به همین ترتیب محدود به **نِفِش** است، و در برخی عبارات به **روَح** گسترش می‌یابد ولی هرگز شامل **نشاما** نمی‌شود.[1]

داستان سرنوشت نفس بعد از مرگ، ثواب و عقاب، سعادت مؤمنان و رنج و عذاب گنهکاران، و به‌طور خلاصه معادشناسی نفس، آخرین و مهم‌ترین مسئله‌ای است که نویسنده به آن پرداخته است.[2] ربط و نسبت این موضوع با افکار اصلی معرفت عرفانی‌اش بسیار سست و سطحی است، ولی تخیل پویای او پیوسته باب جدیدی در این خصوص خلق می‌کند که بخش قابل توجهی از زُهر به این نمونه‌های مفصل اختصاص یافته است. در کل، اگر همهٔ جوانب نظریهٔ مؤلف را در نظر بگیریم، آن نظریه نسبتاً هماهنگ و منسجم است. او نظیر تمام عرفای قبالا تعلیم می‌دهد که از آغاز خلقت، تمام نفوس وجود پیشینی داشته‌اند. در واقع،

---

1. *Zohar*, I, 81b, 226a/b; III, 70b.

در اینجا گفته می‌شود که **نشاما** بلافاصله پس از مرگ به جایگاه آسمانی‌اش در **باغ عدن** برمی‌گردد. تنها یک قطعه (II, 79a) از داوری **دربارهٔ نفس مقدس** نام می‌برد؛ با وجود این، این اصطلاح در آنجا به معنای بخش خاصی از نفس به‌کار نمی‌رود بلکه به معنای روح به‌طور کلی اشاره می‌کند. مقایسه کنید با (Cf. also II, 210a)، موسی دلئون در کتاب مسکن شهادت (Ms. Berlin f.46a) می‌گوید: «**روح آن صدیق داخل می‌گردد و به آنجا می‌رود و غسل می‌کند و عبور کرده به سلامت بیرون می‌آید**». این نظریه که روح **صدیق های کمل** برای تنبه نفوس دیگر به جهنم هبوط می‌کند در (III, 220b) اشاره شده است.

2. نظریه‌های زُهر در رساله «وصیت‌نامهٔ ربی الیعازر» که با نام مستعار نوشته شده (رساله معروف به باغ عدن که توسط جلینک در (*Beth Ha-Midrash* ,III, p131-140) چاپ شده) با آب و تاب بیشتری ارائه می‌شود. همچنین به یادداشت ۱۲۵ [متن انگلیسی] مراجعه کنید.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

وی قدری فراتر می‌رود تا بیان کند که وجود پیشین نفوس زمانی که هنوز در بطن ازلیت پنهان بودند، دارای تشخص خاص خود و صورتی پیشینی بودند. «از روزی که از خاطر خدا گذشت که عالم را خلق کند، و پیش از آنکه حتی عالم واقعاً خلق شود، تمام نفوس انسان‌های درستکار هر کدام به صورت خاص خود در اندیشهٔ الاهی پنهان بودند، وقتی که خدا به عالم صورت بخشید، (هنوز در مرحلهٔ **سفیراها** آنها به فعلیت رسیدند و به صورگوناگون در ثقل اعظم در پیشگاه او قیام کردند، و فقط از این پس بود که آنها را در خزائن جنت اعلی جای داد».[1] در آنجا این نفوس در جامه‌های پاک ملکوتی زندگی می‌کنند و از بهجت و سعادت شهود جلال الاهی لذت می‌برند. پیشروی آنها از قلمرو **سفیراها** به قلمرو بهشتی، که غیر از قلمرو الاهی است، به عنوان ثمرهٔ «اتحاد عرفانی خدا و شخینا»[2] تعبیر می‌شود. اما پیش‌تر در مرحلهٔ از پیش موجود، نفوس دارای درجات و مراتب گوناگونی بودند.

در باب «اجازهٔ شرفیابی» نفس خدمت خدا[3] در چند مورد مطالبی را می‌خوانیم که نفس پیش از تجسم مادی‌اش متعهد می‌شود تا با انجام اعمال پرهیزکارانه و شناخت عرفانی خدا مأموریتش بر روی زمین را کامل گرداند. براساس توصیفی شاعرانه، نفس در طی توقف زمینی‌اش در روزهایی که عمل خوب انجام داده از اعمال نیک خود یعنی **میصواها** جامه‌ای عرفانی می‌بافد که مقدر است پس از مرگ در بهشت زیرین آن را بپوشد.[4] این تصور از جامه‌های ملکوتی نفوس جذابیت خاصی برای مؤلف دارد. تنها نفوس گنهکار «برهنه»اند، یا به هر حال، جامهٔ ازلی که می‌بافند چه در زمان یا خارج از زمان «سوراخ» دارد. بعد از مرگ، با اتمام

---

1. *Zohar*, III, 302b.
2. Ibid, III, 68a/b.
3. Ibid, I, 233b; II, 161b.
4. Ibid, 224a.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

مأموریت اجزای مختلف نفس، به جایگاه ازلی خود بازمی‌گردند، اما آنهایی که مرتکب گناه شده‌اند محاکمه می‌شوند و در «جویبار آتشینِ گِهنوم» تطهیر می‌شوند یا آن گنهکارانی که بسیار عامی و خاطی‌اند سوزانده می‌شوند.[۱]

در اینجا نظریه تناسخ، **گیلگول**،[۲] نیز نقش دارد. برای نخستین‌بار آن را در کتاب باهیر یافتم.[۳] اگر بعید به نظر رسد که این آموزه به منابع ادبی این اثر بازمی‌گردد، ولی تصوّر این فرض معقول است که عارفان قبالای پرووانس کتاب باهیر را تحت تأثیر کاتاریست‌ها[۴] نوشتند یا ویرایش کردند؛ زیرا تا سال ۱۲۲۰ در طی سال‌های ظهور قبالا در پروانس کاتاریست‌ها نیروی دینی اصلی در آنجا بودند. بدعت کاتاریست‌ها که تنها پس از دورهٔ جنگ‌های خونین صلیبی سرکوب شد، صورتی جدید و تضعیف شده ز آیین مانی را به نمایش می‌گذاشت یا به معنای دقیق کلمه به نظریهٔ تناسخ ارواح متمسک می‌شد که کلیسا آن را به عنوان جنبش بدعت‌گذار محکوم کرد.[۵] با وجود این، باید به خاطر داشت که در نظر عرفای قبالای اولیه، تناسخ ارواح[۶] سرنوشت همهٔ نفوس نبود، بلکه بنا به نظر زُهر بیشتر یک استثنا بود که در بی‌حرمتی علیه تولید مثل به همراه بود.[۷] آنکه از اولین

---

1. Ibid, II, 209b-212a.

2. *Gilgul*

۳. مقایسه کنید با ترجمه آلمانی من از باهیر (Bahir, §§86, 104, 126ff.,135) اصطلاح **گیلگول** (Gigul) تنها پس از انتشار کتاب باهیر به‌کار می‌رود. معمولاً مشهود نیست که این اصطلاح توسط عارفان قبلاً از منابع فلسفی اخذ شده است. داود کیمی آن را در تفسیر خود بر مزامیر، ۴۴ به‌کار می‌برد، اما این قطعه تنها در چاپ اصلی ناپل (۱۴۸۷) یافت می‌شود. گیلگول «تناسخ» و مترادف آن ***همتاقا*** «انتقال روح» هر دو ترجمه اصطلاح عربی ***تناسخ*** (Tanasuh) هستند.

4. Catharists

۵. دربارهٔ کاتاریست‌ها مقایسه کنید با:

Jean Giraud, Histoire de l, in *Quisition au Moyen Age*, vol.I (1935); Cathares et Vaudois. (p.59ff) دربارہ استعارات.

6. metem psychosis

7. *Zohar*, I, 186b; III7a.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

فرمان تورات اطاعت نکرده باشد در بدن جسمانی جدیدی دوباره موجود می‌شود، خواه به عنوان یک نوع مجازات باشد یا به عنوان یک فرصت و شانس یا جبران خسارت باشد. از این‌رو وضع قانون ازدواج با بیوهٔ برادر براساس نظریه تناسخ تبیین می‌شود. اگر برادر مَرد متوفی با بیوهٔ او ازدواج کند، او روح شوهر فوت شده را «باز می‌گرداند». او دوباره آن را پرورش می‌دهد و به روحی جدید در یک جسم تازه تبدیل می‌شود.[1] از سوی دیگر، به نظر می‌رسد که موسی دلئون، برخلاف دیگر عارفان قبالای اولیه، نظریهٔ تناسخ را در اشکال غیرانسانی نمی‌پذیرد. مناحیم اهل رکاناتی[2] (وفات ۱۳۰۰)، به نقل از «قبالاهای معاصر»، جزئیات متعددی دربارهٔ این نوع تناسخ ذکر می‌کند و چنین تناسخی را به عنوان مجازات برخی گناهان ذکر کرده است. با وجود این، در سنت قبالای اولیه مفهوم تناسخ ارواح به عنوان شکل کلی مجازات الاهی چندان معروف نبوده است.[3] تناقض اساسی میان دو نظریهٔ مجازات در جهنم و مجازات با تناسخ که به معنای دقیق کلمه مانعةالجمع‌اند، باعث شده است که در زهر به دلیل محدود شدن نظریهٔ مجازات و عذاب واقعی در جهنم، به‌طور مبهم بیان شود.

به‌طور کلی، می‌توان دیدگاه روحانی زهر را به‌درستی به عنوان تلفیقی از الاهیات عرفانی، کیهان‌زایی اسطوره‌ای و انسان‌شناسی و روان‌شناسی عرفانی توصیف کرد. خدا، جهان و نفس هریک در مرتبهٔ خاص خود، حیاتی مجزا از هم ندارند. در واقع، در عمل آغازین خلقت چنین جدایی

---

1. Ibid, II, 99b, III, 177a.

2. Menahen of Recanaati

۳. نظام یوسف بن شالوم اهل باسِلونا (حدود ۱۳۱۰)، نویسندهٔ تفسیر در باب سفر یصیرا که به ابراهیم بن داود منسوب است بر آن استوار است. مقایسه کنید با (EJ IX, col.708). برای نظریه ری کاناتی (Recanati) مقایسه کنید با تفسیری بر تورات او در قسمت‌های **مبروص** و **مقدّسان**.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

و انقسامی روشن دیده نمی‌شود و چنان که دیدیم، این جدایی ثمرهٔ کیهانی گناه انسان است. رابطهٔ نزدیک تمام این سه نوع الاهیات که در زُهر می‌یابیم مشخصهٔ کل مکتب قبالایی متأخر نیز هست. با رجوع به یکی از آنها اغلب به‌طور نامحسوس به صحبت دربارهٔ دیگری می‌انجامد. قبالاهای متأخر گاهی اوقات تلاش کرده‌اند آنها را به‌طور جداگانه مورد بررسی قرار دهند، اما تا آنجا که به زُهر ربط پیدا می‌کند باید گفت که جاذبهٔ خیره‌کننده‌اش برای ذهن تا حد زیادی به تلفیق بی‌نظیر این سه عنصر در قالب اندیشه‌ای پرتحرک و شورانگیز وابسته است البته نه بدون مشکل و نه به‌طور کلی.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

۷

اسحاق لوریا و مکتب او

۱

مکتب قبالا پس از تبعید از اسپانیا، دستخوش تغییر و تحولی کامل شد. فاجعه‌ای به این وسعت، که یکی از شاخه‌های اصلی قوم یهود را ریشه‌کن کرد، به هیچ‌وجه نمی‌توانست بدون تأثیر گذاشتن بر هر حوزه‌ای از زندگی و احساس یهودی اتفاق بیفتد. در آشوب مادی و معنوی عظیم آن بحران، جنبش قبالا مدعایش را مبنی بر داشتن نفوذ و سیطرهٔ معنوی در یهودیت اثبات نمود. این واقعیت فوراً در تغییر و تحول آن از آموزه‌ای باطنی به تعلیمی عام‌پسند آشکار شد.

زمانی که در سال ۱۴۹۲ یهودیان از اسپانیا تبعید شدند، شکل قبالایی عرفان یهود به پایان مرحله‌ای خاص از پیشرفت رسیده بود. جریان‌های اصلی جنبش قبالا در قرن دوازدهم و سیزدهم در اواخر قرن چهاردهم و اوایل قرن پانزدهم دورهٔ شکوفایی خود را گذرانده بودند. این امر با آغاز آزار و اذیت یهودیان در اسپانیا و ظهور یهودیت مارانو[1] پس از سال ۱۳۹۱ همزمان بود، و نوشته‌های قرن پانزدهم منعکس سازندهٔ ضعف غیرقابل تردید در بیان و تفکر دینی است.

---

1. Marrano

https://t.me/ketabhayemontakhabe

عارفان قبالای این عصر گروه کوچکی از باطنیان[1] بودند که تمایل اندکی جهت اشاعه اندیشه‌های خود داشتند،[2] و آخرین کسانی بودند که آمادگی داشتند از هر نوع جنبشی برای ایجاد تغییرات اساسی در زندگی یهود یا تغییر ضرب‌آهنگ‌های آن، حمایت نمایند. تنها دو عارف منفرد، مؤلفان رعیا مهمنا[3] و کتاب پلیا،[4] رؤیای تحوّلی عرفانی در زندگی یهود را در سر پرورانده بودند، و هیچ پاسخی به دعوت آنها داده نشده بود.[5] جنبش قبالا اساساً حق ویژهٔ برگزیدگانی بود که راه نفوذ همواره عمیق‌تر در اسرار خداوند را دنبال می‌کردند. این گرایش در قبالای قدیمی‌تر بسیار روشن بود، همراه با «بی‌طرفی»اش نسبت به تمام گرایش‌های مسیحایی که، گرچه کامل نبود، ولی بسیار واضح و چشمگیر بود. این بی‌توجهی نسبی به این نظر که ممکن است جریان تاریخ تا حدودی به واسطه شیوه‌های عرفانی کوتاه شود، به خاطر این واقعیت بود که در ابتدا عرفا و اهل کشف و شهود افکار خود را به جهت مخالف متوجه ساخته بودند: عارفان مکتب قبالا تمام قوای ذهنی و عاطفی خود را نه بر پایان مسیحایی عالم، و بر مرحله نهایی عالمی که در حال ظاهر شدن بود، بلکه بیشتر بر آغاز عالم متمرکز کردند. یا به عبارت دیگر، آنها در تأمل خویش به‌طور کلی بیشتر به مسئلهٔ خلقت علاقه‌مند بودند تا به نجات[6] و رستگاری. رستگاری و نجات نه با یورش به جلو در تلاش جهت شتاب بخشیدن به بحران‌ها و فجایع تاریخی، بلکه بیشتر با پیگیری راهی که به مراحل

---

1. esoterics

۲. مارانو پدرو دلاکاپالریای (Marrano Pedro de La Caballeria) در (*Zelus Chrish Venice* (1592), f.34) روایت می‌کند که زهر در کاستیل تنها در دست افراد اندکی از یهودیان یافت می‌شد، *apud peculiares Judaeos*. این روایت در سال ۱۴۵۰ نوشته شد.

3. *Raya Mehemna*

4. *Peliah*

۵. بنگرید به ص ۱۷۷، ۲۰۷ـ۲۰۸، ۲۳۰.

6. redemption

https://t.me/ketabhayemontakhabe

آغازین خلقت و انکشاف می‌انجامد، یعنی در نقطه‌ای که در آن فرآیند جهانی (تاریخ عالم و خدا) شروع به شکل‌گیری در نظامی از قوانین می‌کرد حاصل می‌شد، کسی که راهی را که از آن آمده بود می‌شناخت، می‌توانست امید داشته باشد که سرانجام گام‌هایش را به سوی آن دنبال کند.

در نتیجه تأملات عرفانی عارفان مکتب قبالا پیرامون تبارشناسی خدایان[۱] و کیهان‌زایی[۲] شیوه‌ای غیرمسیحایی و فردگرایانه از نجات رستگاری را پدید آورد. یک عارف قبالای قرن چهاردهم[۳] می‌گوید که نجات و رستگاری در اتحاد[۴] است. در این تأملات تاریخ از فساد و آلودگی‌اش پاک می‌شد، چراکه عارفان مکتب قبالا درصدد بودند که راه بازگشت خود را به وحدت آغازین، و به ساختار جهان پیش از اولین فریبکاری شیطان بیابند، با نتایجی که آنان مجبور بودند جریان تاریخ آنها را یکسان بدانند. قبالا، با توجه به رویکرد جدید عاطفی در نقطهٔ، احتمالاً شور و هیجان مسیحاباوری را جذب کرده و به عامل مکاشفه‌ای نیرومندی تبدیل شده است، چراکه پیگیری فرآیند روحانی تا مبانی نهایی وجود احتمالاً فی‌نفسه به عنوان نجات و رستگاری تلقی شده است، به این معنی که در این صورت عالم به وحدت و پاکی آغازین بازخواهد گشت. این بازگشت به نقطهٔ آغاز کیهان‌زایی، به عنوان هدف اصلی قبالا، لزوماً همیشه در تأملات خاموش و گوشه‌گیرانه فرد، که ارتباطی با وقایع خارجی نداشته و نمی‌تواند داشته باشد، ادامه نیافته است.

---

1. theogony

2. eosmoyony

۳. کتاب تحصیل فهم «سِفر قینا بینا» f.7a (prague, 1610) نویسندهٔ کتاب پلیا این متن را نوشته است.

۴. محاسبات آخرالزمان مبتنی بر آیهٔ (ایوب ۳۷: ۷) «**ستارگان صبح را با هم آفرید**» است. ارزش عددی واژهٔ **باران** معادل ۱۴۹۰ و ۱۴۹۲ تعبیر می‌شود. مقایسه کنید با
(Zunz, Gesammelte Schriften, vol.III, p. 228).
در نسخهٔ (Ms. Vatican 171 f.96b) بیان می‌شود که در سال ۱۴۹۲ تحول جهانی روی می‌دهد: «**بازآفرینی جهان**».

https://t.me/ketabhayemontakhabe

پس از فاجعهٔ اخراج از اسپانیا، که این‌چنین از ریشهٔ جنبهٔ ظاهری قبالا را، اگر نگوییم مضمون و محتوی درونی آن را، تغییر داد، این موضوع همچنین تصور بازگشت به نقطهٔ آغازین خلقت را به عنوان وسیلهٔ سرعت بخشیدن به فاجعهٔ جهانی نهایی امکان‌پذیر ساخت، که زمانی به وقوع می‌پیوندد که افراد بسیاری که در یک خواسته برای «پایان» جهان متحد شده‌اند، به آن بازگشت دست یافته باشند. پس از وقوع آشوب عاطفی بزرگ، جذبه و شیفتگی فرد عارف، با یک نوع دیالکتیک عرفانی، می‌توانست به اشتیاق دینی کل جامعه مبدل شود. در آن رویداد، آنچه در زیر جنبهٔ آرام تیقون پنهان بود (و برای کمال عالم تلاش می‌کرد) به عنوان سلاحی نیرومند آشکار می‌شد، سلاحی که می‌توانست تمام نیروهای اهریمنی را نابود کند؛ و این نابودی فی‌نفسه در حکم نجات و رستگاری بود.

گرچه تصورات، اندیشه‌ها و محاسبات مسیحایی، بخش اصلی قبالای قدیم نبودند، ولی به هیچ‌وجه خالی از این موضوعات نبود، و نباید نتیجه‌گیری کرد که مکتب عرفانی قبالا به‌طور کلی مسئلهٔ نجات «در عصر ما» را نادیده گرفته است. نکته این است که اگر و زمانی که به این مسئله می‌پرداخت، بیش از حد نیاز این کار را انجام می‌داد. نمونهٔ جنبه‌های فاجعه‌آمیز نجات ـ که عارفان قبالا کاملاً از آن آگاهی داشتند ـ این واقعیت وحشتناک است که، مدت‌ها پیش از سال ۱۴۹۲، برخی از نویسندگان قبالایی آن سال فاجعه‌آمیز را به عنوان سال نجات و رستگاری اعلام کرده بودند. با وجود این، سال ۱۴۹۲ هیچ نوع آزادی از بالا به ارمغان نیاورد، بلکه تبعیدی بسیار ظالمانه و مشقت‌بارتر اینجا در عالم زیرین به بار آورد. این آگاهی که نجات بر آزادی و فاجعه هر دو دلالت داشت، در این جنبش دینی جدید نفوذ یافت تا آنجا که تنها می‌توان آن را آن روی سکهٔ حالت روحی مکاشفه‌ای غالب در زندگی یهود نامید.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

تأثیرات و نتایج عینی فاجعهٔ ۱۴۹۲ به هیچ‌وجه محدود به یهودیانی که در آن وقت زندگی می‌کردند، نبود. در واقع، این فرآیند تاریخی که با اخراج یهودیان از اسپانیا آغاز شد، به چند نسل ـ تقریباً یک قرن کامل ـ نیاز داشت تا خود را کاملاً به نتیجه برساند. پیامدهای عظیم و وحشتناک آن، فقط به‌تدریج به قلمروهای همواره ژرف‌تر هستی نفوذ کرد. این فرآیند به درآمیختن عناصر مکاشفه‌ای و مسیحایی یهودیت با جنبه‌های قدیمی جنبش قبالا کمک کرد. عصر آخر همچون عصر نخستین اهمیت پیدا کرد؛ آموزه‌های جدید، به جای بازگشت به سپیده‌دم و آغاز تاریخ، یا به بیان دقیق‌تر به پیشینه‌های متافیزیکی خود، بر مراحل نهایی فرآیند کیهانی تأکید کردند. وضع اسف‌بار مسیح‌باوری بر قبالای جدید و قالب‌های بیانی قدیمی‌اش سایه افکند، به اندازه‌ای که هرگز در مورد زُهر چنین چیزی صادق نبود؛ «آغاز» و «پایان» به یکدیگر پیوند زده شدند.

هم‌عصران تبعید یهودیان، عمدتاً از مسائل عینی‌ای که تبعید ایجاد کرده بود، آگاهی داشتند، ولی از لوازم عمیق آن برای تفکر دینی و بیان کلامی آن آگاه نبودند. ویژگی فاجعه‌آمیز «پایان و فرجام» [عالم] برای تبعیدشدگان از اسپانیا دوباره آشکار شده بود. فراخواندن و رها ساختن تمام نیروهایی که می‌توانست «پایان» عالم را به جلو بیندازد، یک‌بار دیگر به هدف اصلی عرفا تبدیل شد. آموزهٔ مسیح‌باورانه، که قبلاً مسئلهٔ مورد توجه کسانی بود که به احتجاج دینی علاقه‌مند بودند، برای مدتی به موضوع نوعی تبلیغ ستیزه‌جو تبدیل شد. رسائل کوتاه طراز اولی که اسحاق آبربانل[1] چند سال پس از تبعید، آموزه‌های مسیحایی یهودیت را در آنها تدوین کرد، به زودی با مکتوبات، رساله‌ها، موعظه‌ها و آثار مکاشفه‌ای متعددی همراه شد که پیامدهای این فاجعه در آنها به

---

1. Isaac Abrarbanel

https://t.me/ketabhayemontakhabe

پرشورترین و جدی‌ترین بیان خود دست یافتند. در این آثار، که مؤلفان آنها جهت مرتبط ساختن تبعید، با پیشگویی‌های قدیمی رنج بسیاری بردند، ویژگی نجات‌بخش فاجعهٔ ۱۴۹۲ بسیار مورد تأکید قرار گرفت. از این رو تصور بر این بود، که درد و رنج‌های دوران مسیحایی، که با آن تاریخ به «پایان» می‌رسد یا (چنان که مکاشفه‌گران معتقدند) «به دورهٔ زوال خود نزدیک می‌شدند» با تبعید یهودیان آغاز شده است.[1]

شخصیت بسیار ماندگار و پرابهت ابراهیم‌بن الیعازر ها ـ لوی در اورشلیم، که مفسّر و مبلغ خستگی‌ناپذیر وقایع «سرشار از» نجات و رستگاری بود، نمونهٔ بارز یک نسل از عرفای قبالاست که در آن شکاف مکاشفه‌ای، دهان گشود، اما بدون بلعیدن مقولات سنتی الاهیات عرفانی یا، چنان که بعداً اتفاق افتاد، دگرگون ساختن آن.[2] نیروی عاطفی و فصاحت موعظه‌گر توبه، در اینجا، با شور و شوق تفسیر مکاشفه‌ای تاریخ و الاهیات تاریخی ترکیب شده بود؛ اما همین اعتقاد که نجات نزدیک بود مانع از این می‌شد که تجارب سخت رویداد تبعید، که هنوز به روشنی به خاطر می‌آمدند، به مفاهیم دینی بنیادین تبدیل شود. تنها به‌تدریج، وقتی که رویداد تبعید، دیگر در پرتو مفاهیم نجات‌بخش تفسیر نمی‌شد، و هر چه بیشتر به‌طور آشکار در ویژگی فاجعه‌آمیزش نمایان می‌شد، شعله‌هایی که از مغاک مکاشفه زبانه کشیده بود مناطق وسیعی از عالم یهودیت را فراگرفت تا اینکه آنها سرانجام بر الاهیات عرفانی جنبش قبالا مستولی شدند و آن را دگرگون ساختند. قبالای جدید، که این فرآیند تغییر

---

۱. این مفهوم در کتاب مشرا قطرین «خیمهٔ قطرین» ابراهام هلوی (قسطنطنیه، ۱۵۱۰) و نوشته‌های دیگر از این دست، به‌ویژه در نسخهٔ دست‌نویس رسالهٔ سوم کف هقطورت که عبارت «***در صورت خداوند مرا با رستگاری اجابت فرمود***» را اشاره به سال ۱۴۹۲ تفسیر می‌کند، بسط می‌یابد.

۲. مقایسه کنید با مقالات من در:

KirJath Sefer, vol.II (1925), p.101-141, 269-273; vol.VII (1930), p.149-165, 440-456.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

و درآمیختن در «جامعه مؤمنین»[1] در صفد[2] به آن شکل بخشید، آثار و نشانه‌های پایدار این رویداد را که قبالای جدید پیدایش خود را مدیون آن بود با خود به همراه داشت. زیرا، به محض اینکه این ویژگی فاجعه‌آمیز، همچون دانه‌ای حاصلخیز در دل این قبالای جدید کاشته شد، آموزه‌های آن الزاماً منجر به آن فاجعهٔ دیگری شد که با جنبش سبتی[3] حاد و بحرانی گردید.

جوی که در محافل قبالایی و در گروه‌های متأثر از آنها غالب گردید و تبلیغات مکاشفه‌ای به آن دامن می‌زد، به صورت بسیار آشکاری در دو اثر بدون نام نویسنده ـ سفر هـ‌مشیْو،[4] «کتاب الهامات» و کَف هـقِطورِت،[5] «ظرف بخور» ـ انعکاس یافته که در حدود سال ۱۵۰۰ نگاشته شده و به صورت دست‌نوشته محفوظ مانده‌اند.[6] کتاب اول تفسیری بر تورات و دومی تفسیری بر مزامیر است. هر دو مؤلف سعی کرده‌اند که به زور، معانی مکاشفه‌ای را بر هر واژه از کتاب‌های مقدس بار کنند. ادعا می‌شد که کتب مقدس هفتاد «وجه» دارند، و به هر نسلی وجهی متفاوت را، با شیوهٔ خطابی متفاوت آشکار می‌سازند. تصور می‌شد که هر واژه از کتاب مقدس در نسل خود آنها به تبعید و نجات اشاره دارد. کل کتب مقدس به عنوان رشته‌ای از نمادها در مورد وقایع ابتدایی، محنت‌ها و رنج و عذاب نجات تفسیر می‌شد، که این مؤلفان آن را به طرز بسیار زنده‌ای به عنوان یک فاجعه تصور می‌کردند.

---

1. The communit
2. Safed
3. Sabbatio
4. *Sefer Ha-Meshiv*
5. *Kaf Ha-Ketoreth*

۶. دربارهٔ کتاب سفر هَمشیو «کتاب پاسخگو»، من اطلاعات نسبتاً مفصلی در دست‌نوشته‌ها در قبالا، ص۸۵ـ۸۹ ارائه کرده‌ام، که اثری حجیم است. کتاب پیمانهٔ بخور در چندین دست‌نوشته محفوظ مانده است. من از نسخهٔ کتابخانه ملی پاریس (Paris, Biblioth. Nationale 845) استفاده کرده‌ام. عرفای صفد این کتاب را می‌شناختند؛ ویتال در کتاب منتشر نشدهٔ خود دربارهٔ جادو (Ms. MusaJ Off, f.69a). عبارات برگرفته از نوشته‌های دیگر توسط همین نویسنده در نسخهٔ (*Schocken Library*) در اورشلیم یافت می‌شود.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

به‌ویژه مؤلف کف هقطورت موضعی بسیار افراطی اتخاذ کرد. او با به‌کار بردن هر تمهیدی از آن دقت و موشکافی عرفانی که عارفان قبلاً با آن کتاب مقدس را قرائت می‌کردند، معانی فوق‌العاده مکاشفه‌ای را به واژگان کتاب مزامیر بار می‌نمود، و مزامیر داود را به عنوان درسنامه هزاره سلطنت مسیح و فاجعهٔ مسیحایی معرفی می‌کرد. علاوه بر این او نظریه‌ای بسیار بی‌باکانه در مورد کتاب مزامیر به عنوان سرودهای مذهبی مکاشفه‌ای، و آرامشی که این سرودها به عبادت‌کنندگان می‌دهد، ارائه کرد.[1] کارکرد سرّی سرودهای واقعی این بود که به عنوان سلاح‌های سحرآمیزی عمل کنند که باید در تلاش و مبارزهٔ نهایی مورد استفاده قرار گیرند، سلاح‌هایی که از قوای نامحدود پاکسازی و تخریب برخوردار بودند، به‌گونه‌ای که می‌توانند تمام نیروهای اهریمنی را نابود سازند. از این منظر، واژگان مزامیر همچون «شمشیرهای تیز و سلاح‌های مرگباری در دست بنی‌اسرائیل بود»،[2] و خود این سرودها در نقش دوگانهٔ کتاب سرودهای جنگی و انبار اسلحه‌ای برای «جنگ نهایی» تصور می‌شد. پیش از مبارزهٔ فاجعه‌آمیز نهایی که در آن این سلاح‌ها باید مورد استفاده قرار می‌گرفت، نیروی عظیم مکاشفه‌ای نهفته در واژگان مزامیر خود را به شکل آرامش و تسلی آشکار می‌سازد، که در واقع حرارت و فرق فرق ؟؟؟ پنهان آتش‌های مکاشفه‌آمیز در اعماق آنها است. آرامش نماد کلاسیک به تأخیر انداختن است. حتی به تأخیر انداختن فرجام نهایی، هرچند ناخوشایند است، نیرویی التیام‌بخش دارد. آرامش راه مبارزهٔ مکاشفه‌آمیز را هموار می‌کند. اما زمانی که یکباره نیروی مطلق واژگان الاهی از زیر ظاهر آرامش‌بخش مکاشفه و وعده فوران می‌کند، چنان که

---

۱. کتاب پیمانهٔ بخور دربارهٔ مزامیر، باب ۲۹.

۲. در همان، «**شمشیر تیزی در دست بنی‌اسرائیل برای قتل دشمنان و شیاطین و هر قدرت بیگانه**».

https://t.me/ketabhayemontakhabe

مؤلف به زبان دیالکتیک مکاشفه‌آمیز بیان می‌کند، «تمام نیروها دگرگون خواهد شد».

چنین احساس عمیق و ریشه‌داری دربارهٔ معنی و اهمیت دینی فاجعه‌ها مقدر بود که، پس از فروکش کردن این دورهٔ حاد و بحرانی مکاشفه‌آمیز، به حوزه‌های استوارتر و اساسی‌تر انتقال یابد و در آنجا برای بیان خود تلاش کند. این بیان در تغییرات گسترده در نگرش نسبت به زندگی، و در دریافت‌های دینی جدیدی که قبالای صفد به واسطه آنها مدعی تسلط بر عالم یهودیت بود، به دست آمد، و در واقع این‌چنین برای مدتی طولانی بر آن مسلط شد.

تبعیدشدگان از اسپانیا احتمالاً اعتقادی شدید نسبت به واقعیات سخت و بی‌رحم تبعید داشته‌اند، اعتقادی که به ناگزیر این تصور باطل را از بین می‌برد که امکان زندگی با آرامش براساس شریعت مقدس در تبعید وجود داشت. این اعتقاد خود را در پافشاری شدید بر ویژگی پراکندهٔ زندگی یهود، و در اعتقادات و دیدگاه‌های عرفانی جهت تبیین این پراکندگی با تناقضات و فشارهایش، نشان می‌داد. این دیدگاه‌ها به عنوان اثرات اجتماعی و معنوی این جنبش وسیعاً مورد پذیرش قرار گرفت که یا در خود فاجعهٔ سال ۱۴۹۲ یا در تبلیغات قبالایی ـ مکاشفه‌ای مرتبط با آن رویداد، که به‌طور فزاینده تأثیرات خود را به جا می‌گذاشتند، آغاز شد. حیات به عنوان زندگی در تبعید و در تعارض با خود تلقی می‌شد، و درد و رنج‌های تبعید با تعالیم محوری قبالایی دربارهٔ خدا و انسان مرتبط بودند. احساسات ناشی از این درد و رنج‌ها، تخفیف نمی‌یافت و آرام نمی‌شد، بلکه برانگیخته و تحریک می‌شد. ابهامات و ناسازگاری‌های زندگانی «نجات نیافته»، که در تأملات پیرامون تورات و ماهیت عبادت انعکاس می‌یافت، آن نسل را بر آن داشت که ارزش‌های بنیادینی را پدید آورند که

https://t.me/ketabhayemontakhabe

با ارزش‌های الاهیات عقل‌گرای قرون وسطا بسیار متفاوت بود، تنها به خاطر اینکه آرمان‌های دینی که مورد تأیید الاهیات عقل‌گرا بود، ارتباطی با معیار ارزش‌هایی نداشت که مبتنی بر دیدگاهی عقلانی بودند. ارسطو ذات و جوهرهٔ عقل‌گرایی را بر اذهان یهودی عرضه کرده بود؛ با وجود این، صدای او، که علی‌رغم عبور آن از طریق واسطه‌های متعدد، حتی در جنبش قبالایی قرون وسطا، طنین خود را از دست نداده بود، اکنون برای گوش‌های خو گرفته به قبالای جدید، بی‌معنا و شبح‌مانند به نظر می‌رسید. کتب فلاسفه یهود «کتب شیطانی» شد.[1]

مرگ، توبه و تجدید حیات سه رویداد بزرگ در زندگی انسان بودند که قبالای جدید درصدد بود با استفاده از آنها انسان را به اتحادی سعادت‌آمیز با خدا برساند. انسان نه تنها با فساد و انحراف خود، بلکه به واسطهٔ فساد و انحراف عالم که در اولین رخنه در خلقت، هنگامی که جدایی فاعل شناسایی[2] و متعلق شناسایی[3] آغاز شد، تهدید می‌شد. تبلیغات قبالایی، به واسطهٔ تأکیدش بر مرگ و تجدید حیات (تجدید حیات[4] یا به معنای تناسخ[5] یا از طریق فرآیند معنوی توبه[6]) که مسیح‌باوری جدید از طریق آن درصدد به دست آوردن راه خود بود، به‌صراحت و محبوبیت دست یافت. این تبلیغات به آداب و رسوم اجتماعی و نگرش‌های جدیدی که در صفد به وجود آمد، و نیز الاهیات و نظام‌های جدیدی مبتنی بر آنها بودند شکل داد. تمایل پرشور و حرارتی

---

1. Ibid, p.54b.

کتاب‌های آنان به «سمائل و آمون از شهری جدید به مصر» تعلق دارند و آنان همان ***تطویل‌دهندگان تبعید*** هستند. این اندیشه‌ها از طریق نوشته‌های جدلی یوسف جابز (Joseph Jaabez) دربارهٔ علل فاجعهٔ ۱۴۹۲ برای ما آشنا هستند.

2. subject eretzisrael
3. object
4. rebirth
5. reincarnation
6. repentance

https://t.me/ketabhayemontakhabe

برای درهم شکستن تبعید با افزایش درد و عذاب‌هایش، چشیدن تلخی آن تا بیشترین میزان ممکن (حتی تا شب تبعید خود شخینا)، و متمرکز ساختن نیروی الزام‌آور توبهٔ کل جامعه وجود داشت (زُهر تنها در صورتی که یک جامعهٔ یهودی از ته دل توبه کند، وعدهٔ نجات و رستگاری داده است.[1] اعتقاد شدید به این وعده، حتی زمانی که خود این تلاش با شکست مواجه شد، در صفد به اثبات رسید).[2] تلاش‌ها جهت کوتاه‌کردن یا پایان دادن به تبعید از طریق عمل عرفانی سازمان یافته غالباً یک ویژگی اجتماعی یا حتی شبه‌سیاسی به خود می‌گرفت. تمام این گرایش‌ها، که در خود نمایش نجات ـ اِرِتص اسرائیل ـ نشان داده می‌شد، آشکارا اوضاع و شرایطی را منعکس می‌سازد که قبالا در آن به ندای واقعی و معتبر مردم در بحران ایجاد شده به واسطهٔ اخراج از اسپانیا تبدیل شد.

ترس و بیزاری از تبعید در نظریهٔ قبالایی تناسخ انعکاس می‌یافت، که اکنون به واسطهٔ تأکید بر مراحل مختلف تبعید نفس شهرت و محبوبیت زیادی به دست آورده بود. وحشتناک‌ترین سرنوشتی که می‌توانست برای هر نفسی اتفاق بیفتد ـ که بسیار وحشتناک‌تر از رنج و عذاب جهنم است ـ «مطرود شدن» یا «عریان شدن» بود، وضعیتی که یا مانع از تجدید حیات می‌شد یا حتی جلوی ورود به جهنم را می‌گرفت. این تبعید مطلق بدترین کابوس تنفس بود که سرگذشت فردی آن را بر حسب سرنوشت غم‌انگیز کل مردم پیش‌بینی می‌کرد. آوارگی مطلق نماد بدشگون بی‌دینی مطلق و

---

1. Midrash Ha. Neelam in *Zohar Hadash* (1885), p.23d:

«به جان تو! اگر بزرگان جامعه توبه کنند، به اعتبار آنان همهٔ تبعیدشدگان در سرزمین مقدس بازخواهند گشت و تبعید پایان می‌یابد».

۲. پیش‌تر نویسنده کتاب اعماق شاهی (1648) p.418d این گفته زهری را در اشاره به صفد تفسیر می‌کرد.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

انحطاط معنوی و اخلاقی محض بود. اتحاد با خدا یا اخراج و تبعید محض دوقطبی بودند که میان آن دو باید نظامی تعبیه می‌شد که یهودیان بتوانند در آن تحت سلطهٔ شریعت که درصدد از بین بردن فشارهای تبعید است، زندگی کنند.

این جنبش قبالایی جدید با برنامه‌اش برای تفهیم نظریاتش به اجتماع، و مهیا ساختن آن برای آمدن مسیحا تمایز می‌یابد و به آن وفادار است.[۱] این جنبش در قله‌های رفیع تفکر نظری، که با منابع عمیق تأمل عرفانی برپا نگه داشته می‌شد، هرگز فلسفهٔ گریز از عوام‌الناس دیوانه به رسمیت نشناخت؛ و به عزلت اشرافی برگزیدگانی اندک‌شمار رضایت نداد، بلکه تعلیم همگانی را پیشه خود ساخت. در این کار به‌طور شگفت‌انگیزی برای مدتی طولانی موفق بود. مقایسه آثار و رساله‌های آموزنده و اخلاقی عام‌پسند خاص، قبل و بعد از سال ۱۵۵۰، این واقعیت را آشکار می‌سازد که تا نیمه اول قرن شانزدهم و در خلال آن، این نوع ادبیات عام‌پسند هیچ اثری از نفوذ قبالایی را نشان نمی‌داد. پس از ۱۵۵۰، اکثریت این نویسندگان به ترویج تعالیم قبالایی پرداختند. در قرون بعدی، تقریباً تمام رساله‌های برجسته در باب اصول اخلاقی توسط عرفا نوشته شد، و به جز موسی حییم لوزاتو[۲] در کتابش تحت عنوان راه درستکاران،[۳] مِسیلَث

---

۱. نقل قول ابراهام آزولای (Abraham Azulai) در پیش‌گفتار خود بر تفسیر زهر در کتاب اُرحَما «نور آفتاب» (Jerusalem, 1876) بسیار جالب است. او می‌گوید: «**نوشته‌ای یافتم که حکمی از عالم بالا در آن بیان شده بود که به عموم افراد حکمت نیاموزید، که تا پایان سال ۵۲۵۰ عبری (حدود ۱۴۹۰ میلادی) این حکم پابرجا بود. از آن زمان به بعد، با فرارسیدن دوران جدید، حکم مذکور فسخ شد و تعلیم کتاب زوهر بر همگان مجاز شد. و از سال ۵۳۰۰ عبری (حدود ۱۵۴۰ میلادی) بهتر آن است که همه از کوچک و بزرگ، پیر و برنا به فراگیری آن بپردازند... که به اعتبار این مطلب و نه چیز دیگر، مسیحا به پادشاهی خواهد رسید**».

2. Moses Hayim Luzzatto

https://t.me/ketabhayemontakhabe

یشاریم،[۴] نویسندگان آنها تلاش نکردند تا این واقعیت را پنهان سازند. اگر بخواهیم تنها تعدادی از یک فهرست طولانی از آثار مشابه بین سال‌های ۱۵۵۰ و ۱۷۵۰ را نام ببریم، باید گفت که کتاب تومر دبورا[۵] از موسی کوردوورو،[۶] رشیت حوخما[۷] از ایلیا دو ویدأس،[۸] سِفر حَرِدیم[۹] از الیعازر ازقیری،[۱۰] شَعَرِه قدوشا[۱۱] از حییم ویتال،[۱۲] شنه لوحوت هَ‌بریت[۱۳] از اشعیاء هورورویتس،[۱۴] کَوْ-هَیاشار[۱۵] از صبی کویدا نوور،[۱۶] همگی نقش خود را در بردن پیام دینی قبالا به درون هر خانه یهودی ایفا کردند.[۱۷]

۲

مهم‌ترین دوره در تاریخ قبالای قدیم با شهر اسپانیایی کوچک گرونا واقع در ایالت کاتالونیا پیوند دارد، که در آنجا یک گروه کاملی از عرفا در نیمهٔ اول قرن سیزدهم فعال بودند؛ این گروه همچنین اولین گروهی بود که موفق شد محافل با نفوذ یهودیان اسپانیا را با تفکر قبالایی آشنا کند. عمدتاً این میراث معنوی آنها بود که در زُهر مورد توجه قرار گرفتند به همین ترتیب، شهر کوچک صفد، واقع در ولایت جلیل علیا،[۱۸] حدود چهل سال پس از تبعید از اسپانیا به مرکز جنبش جدید قبالایی تبدیل شد. در

---

3. *Path of The Upright*
4. *Mesilath Yasharim*
5. *Tomer Deborah*
6. Moses Cordovero
7. *Reshith Hokhmah*
8. Elijoh de Vida
9. *Sefer Haredim*
10. Eliezer Azikri
11. *Shaare Kedushah*
12. Hayim Vital
13. *Shne luhath Ha-Berith*
14. Isaiah Horovitz
15. *Kav Ha-Yashar*
16. Zevi Koidanover

۱۷. ازقیری (Azikri) املای درست نامی است که معمولاً به اشتباه A Zkari نوشته می‌شود، بر طبق نسخهٔ دست‌نویسی که در آن زمان در فلسطین نوشته شده است، مثلاً دست‌خط یادداشت‌های احوال ویتال (Ms. Toaffin Leyhorn).

18. upper Galilee

https://t.me/ketabhayemontakhabe

آنجا تعالیم خاص آن برای اولین‌بار تدوین شد، و از آنجا پیشرفت پیروزمندانهٔ خود را در سرتاسر عالم یهودی آغاز کردند.

ممکن است عجیب به نظر برسد که، اندیشه‌های دینی عرفای صفد، که چنین تأثیر عظیمی داشت، تا به امروز به‌درستی مورد تحقیق و بررسی قرار نگرفته است.[1] واقعیت این است که تمام دانشمندانی که از گِرِتس و گایگر[2] پیروی می‌کردند گرایش به این داشتند که مکتب لوریانی مکتب عرفانی قبالا را جهت حمله و تحقیر آن انتخاب کنند. از این‌رو هر کسی می‌تواند در نوشته‌های تاریخی ما بخواند که اسحاق لوریا چقدر به یهودیت آسیب رساند، ولی کشف این موضوع که لوریا واقعاً چگونه می‌اندیشید به این سادگی نیست. این نظام عرفانی، که تأثیر آن بر تاریخ یهود یقیناً کمتر از دلالة الحائرین ابن‌میمون نبوده است، توسط عقل‌گرایی قرن نوزدهم موضوعی نسبتاً ناخوشایند تلقی می‌شد. این دیدگاه دیگر اعتباری ندارد. مقدمه ارزشمندی پیرامون این موضوع در مقالهٔ زیبای شختر تحت عنوان «صفد در قرن شانزدهم»، وجود دارد، که در آنجا او ویژگی‌های کلی این جنبش و به‌ویژه برخی از شخصیت‌های پیشرو و مهم آن را توصیف می‌کند. اما شختر که می‌گوید «من مدعی نیستم که با علم امور نامرئی آشنا هستم»[3] عمداً از ارائه آنچه به تحلیلی پیرامون اندیشه‌های عرفانی آنها می‌انجامد، خودداری می‌کند. در اینجاست که کار ما در واقع شروع می‌شود.

---

۱. نحوهٔ ارائه س. ا. هرودندسکی (S. A. Horodezky) از این موضوع بسیار نادرست است، مقایسه کنید با: رسالهٔ اصول قبالا از **موسی کُردوورو** (۱۹۲۴) و اصول اسحاق لوریا در سالنامهٔ (Keneseth, vol.III (1938) p.378-415).

1508, Schechter, *Studies in Judaism Second Series*, p.236-262 (1908).

2. Graetz & Geiger

3. Ibid, p.258. Cf. Stein Schneider, s remarks in H. B., vol.VIII, p.147.

او نوشته‌های لوریانی را «کاملاً درک‌ناپذیر» می‌یابد.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

قبالاهای صفد آثار متعدد و گاهی پرحجم بر جای نهاده‌اند، که برخی از آنها نظام‌هایی کاملی از تفکر عرفانی است، و دو نظام بسیار مشهور نظام‌های عرفانی موسی ابن‌یعقوب کوردوورو و اسحاق لوریا است. مقایسه و سنجیدن شخصیت و اندیشه‌های این دو تن، به روشی که پلوتارک[1] در زندگی‌نامه‌های مشهور خود انجام داده، جذاب خواهد بود، چراکه آنها به همان اندازه که ارتباط تنگاتنگی با یکدیگر دارند، به همان اندازه هم با یکدیگر تفاوت دارند. من باید چنین تحلیلی را به فرصت دیگری موکول کنم. با وجود این، بگذارید این اندازه بگویم که: کوردوورو اساساً متفکری نظام‌مند است؛ هدف او ارائهٔ تفسیری جدید و توصیفی نظام‌مند از میراث عرفانی قبالای قدیم‌تر، به‌ویژه زهر است. می‌توان گفت که این تفکر، به جای مرحله‌ای جدید از بینش عرفانی، او را به دستورالعمل‌ها و اندیشه‌های جدید رهنمون می‌شود. اگر بخواهیم او را به شیوهٔ اولین آندرهیل[2] توصیف کنیم، باید گفت که او فیلسوفی عارف‌منش است تا یک عارف، گرچه او به هیچ‌وجه به‌طور کلی بدون تجربهٔ عرفانی نبود.[3]

یقیناً کوردوورو از بزرگ‌ترین نظریه‌پردازان عرفان یهود است. او اولین کسی بود که تلاش کرد تا آن فرآیند دیالکتیکی را توصیف کند، که **سفیروت** در جریان بسط و توسعهٔ خود از آن گذر می‌کنند، با تأکید خاص بر آن جنبه از این فرآیند که می‌توان گفت در درون هر یک اتفاق می‌افتد.

---

1. Plutarch

2. Evelyn Underhill

۳. کوردوورو در شیعور قوما (§93 ,(1838)) و در پایان فصل ۵، اُرنعراو «نور مغرب» به تجربهٔ خود در طی تأمل و مراقبه‌اش اشاره می‌کند. رسالهٔ سفر گیروشین «کتاب متارکه» (۱۶۰۱) مبتنی بر روش عرفانی خاص است که خود او و استادش سلیمان القابض (Solomon Alkabez) ابداع کرده‌اند. مقایسه کنید با:
Kirjath Sefer, vol.I, p.164 (1924); vol.XVIII, p.408 (1942).

https://t.me/ketabhayemontakhabe

همچنین، او بود که تلاش کرد تا مراتب مختلف صدور را به عنوان مراتب ذهن الاهی تفسیر کند. مسئلهٔ ارتباط ذات اِین ـ سوف با «سلسله‌مراتب هستی»، «مجاری فیض» یا **کِلیم** (ظروف)، که **اِین ـ سوف** از طریق آنها عمل می‌کند، مسئله‌ای بود که او به کرات به آن می‌پرداخت. تعارض ذاتی میان گرایش‌های توحیدی[1] و وحدت وجودی[2] در الاهیات عرفانی نظام قبالا در هیچ‌جا واضح‌تر از اندیشهٔ او عرضه نمی‌شود، و تلاش‌های او جهت برطرف ساختن این تناقض، نه تنها جنبهٔ نظری تفکر او را تحت‌الشعاع قرار داد، بلکه راه‌حل‌هایی موقتی پدید آورد که غالباً به همان اندازه که پیچیده و مشکل‌آفرینند عمیق و جسورانه هم هستند. اندیشه‌های او پیرامون این موضوع در این عبارت کلیشه‌ای خلاصه شده ـ یک قرن پیش از اسپینوزا[3] و مالبرانش[4] ـ که «خدا تمام واقعیت است، اما تمام واقعیت خدا نیست».[5] به نظر او **اِین ـ سوف** را می‌توان فکر نیز نامید، «از آنجایی که هر موجودی در ذات او وجود دارد. او شامل تمام هستی و وجود است، اما نه از حیث وجود منفردش در عالم زیرین، بلکه بیشتر از حیث وجود ذاتش، چراکه او و اشیا موجود یکی هستند، و نه مجزایند و نه متنوع، و نه به لحاظ خارجی مرئی و قابل مشاهده، بلکه

---

1. monotheistic
2. panthaistic
3. Spinoza
4. Malebranch
5. قادر بزرگ (f.24b ,(1881)): «*خدا همهٔ ممکنات را فراگرفته است ولی هیچ‌کدام از ممکنات خدا نیستند*». شاید جالب باشد اشاره کنیم که فیلسوف آلمانی ف. و. شلینگ (F. W. Schelling) دقیقاً همین عبارت را برای تعریف شیوهٔ نگرش اسپینوزا نسبت به مسئله «وحدت وجود» (Pantheism) به‌کار برد. مقایسه کنید با:

Schellings Muenchener Vorlesungen Zur Geschichte der neueren Philosophie, ed. A. Drews (1902), p.44.

و دربارهٔ مسئله «وحدت وجود» کردووِرو بنگرید به:

(MGMJ vol.75 (1931), p.452 ff,76 (1932), p.167-170).

https://t.me/ketabhayemontakhabe

به بیان دقیق‌تر ذات او در **سفیروت** او موجود است و خود او همه‌چیز است، و هیچ‌چیز خارج از او وجود ندارد». [1]

خلاقیت کوردوورو به عنوان یک نویسنده را می‌توان با بونا-ونتورایا [2] توماس آکوئیناس [3] مقایسه کرد، و همچون آکوئیناس در حالی که نسبتاً جوان بود، دیده از جهان فروبست. هنگام فوت در سال ۱۵۷۰، تنها ۴۸ سال داشت. قسمت اعظم آثار او هنوز موجود است، از جمله تفسیری عظیم بر زُهر که در نسخه‌ای کامل از متن اصلی به دست ما رسیده است. [4] او استعداد تبدیل هر چیزی به صورت ادبیات را داشت، و در این امر همچون بسیاری از امور دیگر او در نقطهٔ مقابل کامل اسحاق لوریا بود، که در اوباما نماینده برجستهٔ مکتب قبالای متأخر روبه‌رو هستیم. لوریا نه تنها «صدیق» [5] واقعی یا انسانی مقدس بود [6] که براساس تمام آنچه دربارهٔ کوردوورو می‌دانیم، او انسانی کمتر مقدس نبود ـ بلکه علاوه بر این در او قوهٔ خلاقه‌ای وجود داشت که موجب شده است که هر نسل متوالی او را به عنوان رهبر جنبش صفد تلقی کند. او همچنین اولین عارف قبالایی بود که شخصیت او چنان عمیق شاگردانش را تحت تأثیر قرار داده بود که حدود سی و اندی سال پس از مرگش یک نوع «زندگی‌نامه قدیس» برایش انتشار یافت که نه تنها افسانه‌های بسیار، بلکه توصیف معتبری از بسیاری از ویژگی‌های شخصی او را نقل می‌کند. این رساله شامل سه نامه است که توسط سلیمان‌نامی نوشته شده، که بیشتر به شلومل درسنیتز [7] معروف است،

---

۱. شیعور قوما (1883), §40, p.98).

2. Bona-Ventura

3. Thomas Aquinas

۴. دربارهٔ آثار کوردوورو مقایسه کنید با: *EJ*, vol.V, col.663-664.

5. Zaddik

۶. مقایسه کنید با توصیه‌های اخلاقی که توسط شختر همان مأخذ ص۲۹۲ـ۲۹۴.

7. *Shlomel Drensnitz*

https://t.me/ketabhayemontakhabe

که در سال ۱۶۰۲ از استراسنیتز[1] واقع در موراویا[2] به صفد آمد و از آنجا در نامه‌های خود به دوستان قبالایی‌اش در اروپا شهرت لوریا را اشاعه داد.[3]

لوریا همچون بسیاری از دیگر عارفان قبالا دانشمند و محقق بود؛ در طی سال‌های سازنده و تعیین‌کنندهٔ اقامتش در مصر به اندازهٔ کافی دانش حاخامی کسب کرد. ولی گرچه او به زبان نمادین عارفان مکتب قبالای قدیم، به‌ویژه زبان انسان‌انگاران از میان آنها، سخن می‌گوید، ولی روشن است که او در جست‌وجوی راه‌هایی جهت بیان تفکرات جدید و بدیع است. او برخلاف کوردوورو هنگامی که در سال ۱۵۷۲ در سن ۳۸ سالگی چشم از جهان فروبست هیچ میراث مکتوبی از خود به جای نگذاشت؛ در واقع به نظر می‌رسد که او به‌طور کلی استعداد ادبی نداشته است. زمانی که یکی از شاگردانش، که به نظر می‌رسد او را همچون موجودی برتر پرستش می‌کرده است، یک‌بار از او پرسید که چرا او اندیشه‌ها و آموزه‌هایش را به شکل کتاب بیان نمی‌کند، گفته می‌شود که او چنین پاسخ داده است: «غیر ممکن است، چراکه تمام امور به هم مرتبط‌اند. به هیچ‌وجه نمی‌توانم دهان به سخن گفتن بگشایم، بدون اینکه احساس کنم که گویا دریا سدهایش را می‌شکند و آب از پشت آن سرازیر می‌شود. پس چگونه آنچه را نفس من دریافت کرده بیان کنم، و چگونه می‌توانم آن را در قالب کتاب بنویسم؟»[4] در واقع، تحلیلی انتقادی از همان رساله‌های مکتوب متعددی که به اسم او انتشار یافت، و عارفان قبالا

---

1. Strassnitz
2. Moravia

۳. شیوحه ها اری «فضایل اسحاق لوریا اشکنازی» نخست در مجموعه اسرارالحکم بازل (Basle 1629) منتشر شد. مقایسه کنید با شختر، ص۳۲۳. نامهٔ دیگر شلومل (Shlomel) اخیراً توسط اس. آسف تحت عنوان قوبس عل یاد «مجموعهٔ دست‌نوشته‌های سری جدید (vol.III, p.121-133) چاپ شده است.

۴. اسرار الحکم (37b)؛ گزیدهٔ تلمود (Livorno, 1790), 33c.).

https://t.me/ketabhayemontakhabe

همیشه با احترام تحت عنوان کیتْوِه ـها اَری،[1] «آثار شیرمرد مقدس»[2] به آنها اشاره می‌کنند، نشان می‌دهد که یا پیش از توقف او در صفدیا در خلال آن، که تنها حدود سه سال به طول انجامید، لوریا تلاش کرد تا اندیشه‌های خود را در قالب یک کتاب مطرح کند، که یقیناً معتبر بوده و در اختیار ماست. این کتاب تفسیر او بر سیفرا دِ ـ صِنیعوتا،[3] «کتاب سرِّ مستور» است که یکی از مشکل‌ترین بخش‌های زُهر می‌باشد.[4] ولی در اینجا تنها مطالب کمی می‌یابیم که خاصّ اوست. علاوه بر این تعدادی از تفاسیر او پیرامون برخی عبارات زُهر به جای مانده است. سرانجام اینکه سه سرود عرفانی او بـرای وعـده‌های غـذایـی روز سـبت وجـود دارد، کـه از جـمله چشمگیرترین آفرینش‌های شعری قبالایی است و می‌توان آن را در تقریباً هر کتاب دعای یهودیان شرق یافت.

از سوی دیگر، تمام آنچه اتفاقاً دربارهٔ نظام فکری او می‌دانیم مبتنی بر گفت‌وگوهای او با شاگردان اوست؛ گفت‌وگوهایی که تا آنجا کـه امکـان دارد پراکنده و غیر نـظام‌مند بـودند. خـوشبختانه شـاگـردان او چـندین مجموعه از افکار و سخنان او را برای ما به جای نهاده‌اند، که شامل آثاری می‌شود که مستقل از یکدیگر نوشته شدند، به‌گونه‌ای که، چنان که گاهی گفته شده است، ما وابسته به یک منبع واحد نیستیم. مهم‌ترین شاگرد او، حـییم ویـتال (۱۵۴۳ـ۱۶۲۰)، مـؤلف چـندین روایت از نـظام فکـری لوریاست، که دقیق‌ترین و مبسوط‌ترین آنها بالغ بر پنج جلد با قطع رحلی

---

1. *Kithve Ha-Ari*

2. The Writings of The Sacred Lion

3. *Sifra di-Tseniuta*

۴. به عنوان مثال ابوابی از گفته‌های ربی شیمون بریوحای در ویتال (Jerusalem, 1898) f.22a-30c منتشر شد. اعتبار این تفسیر را به‌طور قطع می‌توان اثبات کرد؛ مقایسه کنید با مقالهٔ من دربارهٔ نوشته‌های اصیل لوریا در:

Kirjath Sefer, vol.XIX, p.184-199 (1943).

https://t.me/ketabhayemontakhabe

است، یعنی کتاب به اصطلاح هشت دروازه (شمونا شعاریم)،[۱] که او حاصل عمرش، یعنی عِص حییم،[۲] (شجرهٔ حیات) را در آن تقسیم کرده است.[۳] علاوه بر این ما چندین اثر بودن نام نویسنده، باز هم از پیروان او در اختیار داریم، و نیز معرفی فشرده‌تری از جنبه عرفانی نظام فکری او توسط حاخام یوسف ابن‌تبول[۴] داریم، که پس از ویتال تواناترین شاگرد اوست.[۵] کتاب تبول به صورت دست‌نوشته برای مدتی طولانی در کتابخانه‌های مختلف به دست فراموشی سپرده شده بود، و هیچ‌کس توجهی به آن نمی‌کرد، و حتی زمانی که سرانجام به صورت کاملاً اتفاقی در سال ۱۹۲۱ چاپ شد،[۶] عجیب اینکه، به شاگرد مشهورتر، یعنی ویتال نسبت داده شد، زیرا به نظر می‌رسد ویتال با رقیب خود همدلی اندکی داشته است. می‌توان با اطمینان آنچه را که در هر دو روایت مشترک است به عنوان تعلیم معتبر لوریانی تلقی کرد.

دربارهٔ شخصیت لوریا خوشبختانه ویتال با دقت صدها ویژگی شخصی جزئی او را یادداشت کرده است که از مهر و نشان غیر قابل تردید

---

1. *Eight Gates (Shemonah Shearim)* 2. *Ets Hayim*

۳. هشت دروازه نخستین‌بار بین سال‌های ۱۸۹۸ و ۱۸۵۰ منتشر شد. این آثار شامل روایتی است که فرزند دیتال، سموئیل آنها را گردآوری و تصحیح کرد، روایتی دیگر از نوشته‌های دیتال توسط مئیر پاپرز (Meir Poppers) فراهم شده است که بهترین تصمیم بخش از آن (عص حییم «شجرهٔ حیات») در وارساو (Warsaw)، سال ۱۸۹۱ منتشر شد. نقل قول‌های عص حییم (Ets Hayim) بر طبق این چاپ داده شده‌اند. بخش‌های دیگر این کتاب عناوین جداگانه‌ای دارند: «**کتاب تناسخ‌ها، اثمار شجرهٔ حیات، باب توحید، کتاب گزیدهٔ تورات**».

4. Rabbi Joseph Ibn Tabul

۵. دربارهٔ یوسف بن طابول مراجعه کنید به مقالهٔ من دربارهٔ شاگردان لوریا در:
Zion, vol.V, p.133-160, especially, p.148 ff.

۶. کتاب طابول تحت عنوان سفر حفصی باه «کتاب من به او (خدا)» در ابتدای سیمحت کوهن «شادی کاهن» توسط مسعود هکوهن الحداد (اورشلیم، ۱۹۲۱) منتشر شد.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

اعتبار و سندیت برخوردارند.[۱] به‌طور کلی شخصیت لوریا بسیار روشن‌تر از شخصیت کوردوورو آشکار می‌شود. گرچه اندکی پس از مرگش، به یک شخصیت افسانه‌ای تبدیل شده بود، ولی به اندازه کافی اطلاعات زندگی‌نامه‌ای اصیل وجود دارد که سیمای واقعی این انسان را به ما نشان می‌دهد. اولاً و قبل از هر چیز او انسانی اهل کشف و شهود بود. در واقع، ما بینش قابل توجهی را دربارهٔ قدرت و حدود تفکر شهودی مدیون او هستیم. پیچ و خم عالم پنهان عرفان ـ از آنجایی که آن راهی است که در آثار شاگردانش آشکار می‌شود ـ همچون خیابان‌های صفد برای او آشنا بود. خود او پیوسته در این عالم اسرارآمیز ساکن بود، و نگاه مکاشفه‌گر او در تمام چیزهایی که اطراف او وجود داشت حیات فراوان شناختی را مشاهده می‌کرد؛ او میان حیات زنده و غیر زنده تمایز قائل نمی‌شد، بلکه تأکید می‌کرد که ارواح در هر جا حضور دارند و مراوده با آنها امکان‌پذیر است. او مکاشفه‌های عجیب و غریب بسیاری داشت، مثلاً زمانی که او غالباً، هنگام قدم زدن با شاگردانش در اطراف صفد، قبور انسان‌های پرهیزگار گذشته را به شاگردانش نشان می‌داده که با ارواح آنها مراوده داشت. از آنجایی که عالم زُهر از نظر او کاملاً واقعی بود، غالباً مدفن انسان‌هایی را «کشف می‌کرد» که چیزی جز اشباح ادبی نبودند، که از جلوه‌های خیال‌انگیز آن کتاب نشئت می‌گرفتند.[۲]

گزارش ویتال از اظهارات انتقادآمیز استادش در باب نوشته‌های قبالایی نخستین نیز جالب است؛ او به تمام عرفای قبالا بین زمان

---

۱. بسیاری از آنها در سفر اورحوت صدیقیم «کتاب طریقت صادقان» (طبع در گزیدهٔ تلمود (Livorno, 1790) باب تناسخ‌ها (فصل ۳۷ به بعد)؛ و یعقوب سِمَح (Jacob Zemah)، سفر ناگیدا ومیصوا «کتاب پیشوا و صواب» (۱۷۱۲).

۲. مراجعه کنید به فهرست قبور اولیا که در پایان شعر هگیلگولیم «باب تناسخ‌ها» داده شده است.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

ابن‌نحمان و خودش هشدار می‌داد، چراکه ایلیای نبی بر آنها ظاهر نشده بود و آثار آنها صرفاً مبتنی بر فهم و ادراکات بشری بود و نه بر قبالای واقعی. ولی کتبی که او توصیه می‌کند، همچون زُهر، تفسیر به اصطلاح ابراهیم ابن‌داود دروغین بر «سفر آفرینش»، کتاب بریت مندحا[1] و کتاب کانا،[2] همگی بدون استثنا در طی دوره‌ای نوشته شده بود که او آن را محکوم می‌کند. علاوه بر این، لوریا، که شعر تغزلی شاعران قرون وسطا را رد می‌کرد، توجه بسیار زیادی به سرودهای مذهبی الیعازار کالیر[3] داشت و آنها را نشانگر روح واقعی عرفان می‌دانست، بی‌شک به خاطر اینکه مطابق با یک روایت قدیمی معتقد بود که این شاعر یکی از معلّمان بزرگ دورهٔ تألیف میشناست،[4] دوره‌ای که او نیز ساده‌لوحانه معتقد بود که پس‌زمینه شخصیت‌های حماسی است که در کتب بزرگ قبالایی با استعمال نام مستعار ظهور یافتند.

لوریا از نظر گرایش و عادت ذهنی به نحو بارزی محافظه‌کار بود. این گرایش در تلاش‌های پیوسته او جهت مرتبط ساختن آنچه می‌بایست به منابع قدیمی‌تر، به‌ویژه به زُهر می‌گفت، و در نگرش او به موضوعات کم است به خوبی آشکار است. او همواره طرفدار حفظ آن چیزی بود که ویژگی آشکارا روشن خود را داشت و همیشه آماده بود حقیقت عرفانی اظهارات متناقض را بپذیرد. به نظر او، حتی انواع مختلف دست‌نوشته‌های عبری، هر کدام اهمیت عرفانی خاص خود را دارند.[5] به همین ترتیب او به، به اصطلاح، برای نظام‌های عبادی که جوامع یهودی

---

1. *Berith Menuhaha* 2. *Kanah*

3. Eleazar Kalir

۴. شعرَ هکوانوت «باب نیات» (1873) (f.50d)) که آشکارا براساس توسفتای حگیگا (13a) بنا شده است.

۵. کتاب نیات (8d): «**زیرا که برای آنان راز و رمزی است**».

https://t.me/ketabhayemontakhabe

مختلف بنیان نهاده شده، حقوق مساوی قائل بود، بر این اساس که هر یک از قبایل دوازده‌گانهٔ بنی‌اسرائیل راه ورود خاص خود را به آسمان داشت که با شکل خاصی از عبادت مطابقت دارند؛ و چون هیچ‌کس نمی‌دانست که به کدام قبیله تعلق دارد ضرری در پایبند بودن به سنت‌ها و رسوم گروه جغرافیایی خاص خود وجود نداشت، یهودیان اسپانیایی به آداب و رسوم خود وفادار می‌مانند، یهودیان لهستان به رسوم خود، و به همین ترتیب.[1]

داستان گسترش تدریجی مکتب قبالای لوریانی قبال ملاحظه و همچون پیدایش زُهر، بدون جنبهٔ نمایشی و شورانگیز خود نیست. شاگردان اصلی لوریا جهت گسترش اندیشه‌های او کار نسبتاً کمی انجام دادند. گرچه حییم ویتال بلافاصله پس از مرگ استادش شروع به سامان بخشیدن به تفکر او کرد، ولی با حسادت علیه هر نوع تلاشی از سوی دیگران جهت ادعای داشتن کلید این راز مقابله می‌کرد. زمانی سخنرانی‌هایی در حضور هم‌شاگردی‌های پیشینش دربارهٔ این نظریات جدید ایراد کرد که او اصول عرفانی آنها را با میزان زیادی از جزئیات مدرسی احاطه نمود. ما هنوز متن سندی از سال ۱۵۷۵ را در اختیار داریم که در آن تقریباً تمام شاگردان مهم‌تر لوریا، تا آنجایی که هنوز در صفد زندگی می‌کردند، به صورت مکتوب مقام و مرجعیت عالی ویتال را به رسمیت شناختند: «ما قبالا را با او مطالعه خواهیم کرد و کاملاً تمام آنچه را به ما می‌گوید به خاطر می‌آوریم، و هیچ‌یک از اسراری را که از او فرا خواهیم گرفت یا در گذشته به ما تعلیم داده، برای هیچ‌کس دیگری نقل نمی‌کنیم، حتی آنچه را در زمان حیات استاد ما، حاخام بزرگ اسحاق لوریای اشکنازی، به ما تعلیم داده، مگر اینکه از او اجازه بگیریم».[2] متعاقباً ویتال به‌طور کامل از این فعالیت دست کشید و تنها بسیار از روی

---

1. Ibid, 50d.

2. Cf. *Zion*, vol.V, p.125 and 241ff.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

اکراه و بی‌میلی به دیگران اجازه شناخت آثار قبالایی‌اش را می‌داد. تا هنگام مرگش در دمشق در سال ۱۶۲۰، حتی یک مورد از کتبش با اجازه او تکثیر و انتشار نیافت. با وجود این، تعداد زیادی از آنها زمانی که او به‌سختی مریض بود، به صورت پنهانی در صفد در سال ۱۵۷۸ رونویسی شد ـ برادر او رشوه‌ای معادل پنجاه قطعه طلا برای تحویل دادن آثار او دریافت کرده بود ـ و از آن پس در میان اساتید در فلسطین منتشر شد. دربارهٔ یوسف ابن‌تبول، دومین پیرو مهم لوریا، نمی‌توان گفت که او مبلغی مشتاق و پرشور بود، گرچه به نظر می‌رسد که او تا حدودی در آموزش تعالیم استادش در خود صفد فعال‌تر بوده است. او از کسانی نبود که بیانیهٔ فوق‌الذکر را امضا کردند، و همچنین مشهور است که او به شاگردانی آموزش می‌داد که زیر نظر لوریا درس نخوانده بودند.[۱]

به‌طور کلی، گسترش مکتب قبالای لوریانی تقریباً به‌طور کامل به خاطر فعالیت عارف قبالای دیگری به نام اسرائیل ساروگ[۲] بود، که در بین سال‌های ۱۵۹۲ و ۱۵۹۸ تبلیغات پرشوری را برای این مکتب جدید در میان قبالاهای ایتالیا ادامه داد.[۳] او وانمود می‌کرد که یکی از شاگردان اصلی لوریاست، گرچه مسلم است که به هیچ‌وجه استحقاق این عنوان را نداشته و تمام شناخت او از تعالیم لوریانی برگرفته از آن نسخه‌های دزدیده شده از آثار ویتال بود که در صفد به دست او رسیده بود. او که فردی با خلاقیت ذهنی قابل ملاحظه بود، تصور می‌کرد که عمیق‌تر از شاگردان واقعی لوریا به درون اسرار این تعلیم جدید نفوذ کرده است. این واقعیت احتمالاً توضیح می‌دهد که چرا شور و اشتیاق تبلیغی او منجر به

---

۱. مقایسه کنید با مقاله مورد اشاره در یادداشت ۲۷.

2. Israel Sarug

۳. دربارهٔ مسئله ساروگ (Sarug) و فعالیت‌های او مراجعه کنید به مقالهٔ من در (*Zion*, vol.V, p.214-241).

https://t.me/ketabhayemontakhabe

این شد که ادعای مرجعیتی را کند، که به معنای واقعی کلمه واجد آن نبود. این فریبکاری بدون جلب توجه گذشت، و تا روزگار خود ما ساروگ توسط موافقان و مخالفان قبالا به عنوان مفسّر معتبر لوریا محسوب می‌شده است. واقعیت این است که او در برخی نکات اصلی چرخش کاملاً جدیدی به اندیشه لوریا داد و با افکار نظری خودش به آن غنا بخشید، که در این موقعیت نمی‌توانم به آن بپردازم. می‌توان اندیشه‌های او را عمدتاً در کتابش لِمودِه اَصیلوت،[1] «نظریات در باب صدور» یافت. ماهیت تفسیر ساروگ از لوریا را می‌توان به عنوان تلاشی جهت ارائه مبنایی شبه‌فلسفی برای تعلیم آشکارا غیرفلسفی لوریا واردکردن یک نوع افلاطون‌گرایی در آن توصیف کرد، و موفقیت چشمگیری که تفسیر او به دست آورد تا حدودی به خاطر آن عناصری از تعلیم او بود که واقعاً لوریانی نبودند.

یکی از پیروان خود ساروگ بعداً این گرایش‌ها را به نتیجه‌ای فوق‌العاده افراطی رساند و نظام عرفانی قبالا را ایجاد کرد که نشانگر آمیزهٔ التقاطی عجیبی از فلسفهٔ نوافلاطونی رایج در ایتالیای رنسانس و تعالیم لوریا مطابق تفسیر ساروگ است. او ابراهیم کوهن هررا اهل فلورانس[2] (متوفی در آمستردام در سال ۱۶۳۵ یا ۱۶۳۹)، از تبار خانواده‌ای مارانی[3] و تنها عارف قبالا بود که به اسپانیایی مطلب می‌نوشت. کتاب‌های او از اسپانیایی، که در این زبان تنها به صورت دست‌نوشته محفوظ مانده‌اند،[4] به عبری ترجمه شد، و رسالهٔ موجزی به لاتینی که در سال ۱۶۷۷ منتشر

---

1. *Limmude Atsiluth*
2. Abraham Cohen Herrera of Florence
3. Marranic
۴. پورتادل سیلو اثر هررا (Herrera's Puerta del Cielo) نه تنها در کتابخانهٔ سلطنتی در لاهه بلکه همچنین در کتابخانه دانشگاه کلمبیا در نیویورک (X86-H42a) یافت می‌شود.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

شد ـ به‌خصوص چون به سبکی کم و بیش قابل فهم نوشته شده بود[۱] ـ در شکل‌دهی به دیدگاه رایج مسیحی در باب ویژگی مکتب عرفانی قبالا و به اصطلاح وحدت وجود یا گرایش آن به فلسفهٔ اسپینوزا،[۲] تا اوایل قرن نوزدهم، نقش بسیار مهمی داشت.

در حالی که آثار معتبر پیروان شرقی لوریا پیش از این در قرن هفدهم به صورت وسیع، اما تقریباً بدون استثنا تنها به شکل دست‌نوشته منتشر شد، نوع مکتب عرفانی قبالای لوریانی که پیروان ساروک ـ مخصوصاً در ایتالیا، هلند، آلمان و لهستان ـ نمایندهٔ آن بودند، در تعداد اندکی از کتب چاپی که به ترویج اندیشه‌های لوریا پیش از شروع جنبش شبات‌ها[۳] (در سال ۱۶۶۵) اختصاص یافته برجسته‌تر است. در این رابطه کتاب قطع رحلی بزرگ نفتالی ابن‌یعقوب باخاراخ،[۴] اهل فرانکفورت ـ آن ـ مین، که در سال ۱۶۴۸ تحت عنوان عِمِقْ هَـملخ معروف گشت از اهمیت خاصی برخوردار است. (ترجمهٔ درست این عنوان شاید «ژرفای عرفانی پادشاه»[۵] باشد نه «درهٔ پادشاه»).[۶] این کتاب به‌طور کامل مبتنی بر تفسیر ساروگ از لوریاست. این کتاب در برخی نواحی، توسط عرفای دیگر مکتب قبالا به‌شدت مورد انتقاد قرار گرفت، اما نه پیش از پایان قرن هجدهم، و از برخی جهات تنها در قرن نوزدهم بود که عرفای مکتب قبالا به انتشار کتب خود ویتال به صورت چاپی رضایت دادند. با وجود این، این نوآوری چندان به محبوبیت و شهرت آن کتب اضافه نکرد، چراکه در

---

۱. پـورتا کولروم (Porta Coelorum) در خاتمهٔ جلد اول، بخش دوم *Knoee's Kabbala Denudata* از روی چاپ عبری (تلخیص) که در سال ۱۶۵۵ در آمستردام منتشر شد.

2. J. G. Wachter, *Der Spinozismus im Judenthumb (!) Oder die vondem Heutigen Judenthmb Und dessen Kabbala Vergoetterte Welt* (براساس آثار هرا تدوین شده است) (1699).

3. Sabbatian

4. Naphtali ben Jacab Bacharach

5. Themystical Depth of The King

6. the valley of the King

https://t.me/ketabhayemontakhabe

طی قرن هجدهم کار رونویسی آثار او از نسخ دست‌نوشته در برخی جاها، مثلاً در اورشلیم، ایتالیا و جنوب آلمان، تقریباً به صورت یک صنعت درآمده بود.

۳

در سال‌های پس از مرگ لوریا، الهام عرفانی او به‌طور کلی در صفد به رسمیت شناخته شد، و دقیقاً آن اندیشه‌هایی که خاص او بود، دارایی مشترک مکتب قبالای متأخر شد ـ البته نه یکباره، بلکه در طی فرآیندی از توسعه و پیشرفت که اندکی پیش از سال ۱۶۰۰ آغاز شد.

من دربارهٔ الهام عرفانی لوریا سخن گفته‌ام. ولی نباید تصور کرد که تعالیم او به‌طور کامل ناگهان به وجود آمد. درست است که آموزهٔ او در نگاه اول، در دیدگاه و مفاهیم بنیادینش، از تعالیم اولیهٔ مکتب صفد و به‌ویژه نظام کوردوورو، کاملاً متفاوت به نظر می‌رسد. با وجود این، مقایسه‌ای دقیق‌تر روشن می‌سازد که بسیاری از نکات در نظام لوریا مبتنی بر اندیشه‌های کوردوورو است، هرچند آنها به چنان شیوهٔ نوآورانه‌ای بسط یافته‌اند که لوریا را به نتایج کاملاً متفاوت و جدیدی رهنمون می‌شد.

تا آنجا که کاربرد عملی تفکر قبالایی مورد نظر است، هیچ تفاوتی میان کوردوورو و لوریا وجود ندارد، گرچه برخی از نویسندگان معاصر جهت اثبات اینکه این نکتهٔ واقعی مورد بحث است، رنج بسیار برده‌اند. هیچ‌چیز نمی‌تواند بیش از این دور از حقیقت باشد؛ کاملاً اشتباه است که بگوییم کوردوورو نمایندهٔ جنبهٔ نظری و لوریا نماینده جنبهٔ عملی نظام قبالا است یا اینکه کوردوورو و ارث مکتب قبالای اسپانیایی است، در حالی که لوریا، که یهودی اشکنازی بود، که ظاهراً والدینش تنها اندک زمانی پیش از تولد او به اورشلیم آمده‌اند، نشانگر نقطهٔ اوج سنت زهدگرایی یهودی در آلمان قرون وسطا است.[1] قبالای لوریا به همان اندازهٔ قبالای دیگرِ

---

۱. هرودتسکی (Horodezky) در شماری از کتاب‌ها و مقالاتش از این دیدگاه، که کاملاً بی‌اساس است، حمایت کرده است (یادداشت ۱۵ انگلیسی توجه شود).

https://t.me/ketabhayemontakhabe

عرفای صفد «عملی» است. همهٔ آنها تا حدودی با «مکتب قبالای عملی» و چیزهایی که بر ذهن قبالایی دلالت می‌کند، و من در سخنرانی چهارم به آن توجه دادم، مرتبط‌اند، اما تمام آنها به‌طور یکسان دغدغهٔ خاطر داشتند که میان عرفان عملی و انحطاط احتمالی آن به سحر و جادو، تمایز گذارند. در مورد شیوه‌های زاهدانهٔ حیاتی که نظام قبالای لوریانی تبلیغ می‌کرد، یافتن چیزی در اینجا که تأثیر و نفوذش را مدیون لوریا باشد، مشکل است. به‌طور کلی آنها چیزی بیش از بازتابی از حیات دینی در صفد نیستند، آنچنان که پیش از زمان لوریا و نیز پس او وجود داشت. باید امید داشت که اصطلاح ناخوشایند «مکتب قبالای عملی» به عنوان توصیفی در مورد نظام لوریا، که پیش‌تر راه خود را به درون درسنامه‌های تاریخی می‌یابد، نقطهٔ پایان گذاشته شود. تسلط و برتری مکتب صفد و به‌ویژه مهم‌ترین شاخه‌اش، یعنی قبالای لوریانی، را می‌توان به‌درستی به عنوان دوره‌ای توصیف کرد که در آن عرفان عملی غلبه داشت، اما تفاوت ویژه میان تعالیم لوریانی و اسلاف نزدیکش را باید در جای دیگری جست‌وجو کنیم.

تکرار می‌کنم، اندیشه‌های لوریا توسط او بر اساس اندیشه‌های اسلافش که نه تنها کودوورو بلکه مؤلفان بسیار قدیمی‌تر را شامل می‌شود بسط و توسعه داده می‌شود. در مورد برخی جزئیات مهم، که او برای آنها به عارفان قبالای قدیم رجوع کرد، می‌توان گفت که اینها نقش آشکار و چشمگیری در آثار آنها نداشتند، در حالی که از نظر لوریا بسیار مهم بودند. این روابط میان لوریا و تعدادی از عارفان قبالاهای نسبتاً فراموش شدهٔ اسپانیایی هنوز نیازمند تحلیل و بررسی تاریخی مناسب است.[1]

---

۱. به اعتقاد من شکی نمی‌توان داشت که لوریا رساله‌ای را که یوسف الکاستیل در جاتیوا (نزدیک والنسیا) در سال ۱۴۸۰ در ابتدا نوشته بود، خوانده و از آن استفاده کرده بود. این رساله، برای مثال، از نسخهٔ خطی آکسفورد (۱۵۶۵) محفوظ مانده است. مأخذ بسیاری از *اصطلاحات تخصصی* (Termini Technici) لوریا در این رساله است.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

۴

چنان که پس از این خواهیم دید، صورتی که لوریا بر اساس آن اندیشه‌های خود را ارائه کرد کاملاً یادآور اسطوره‌های گنوسی عهد باستان است. البته این شباهت ناخواسته است؛ واقعیت به سادگی این است که ساختار افکار او بسیار شبیه گنوسی‌هاست. نظریهٔ کیهان‌زایی او عمیقاً نمایشی و شورانگیز است، و من به این اعتقاد گرایش دارم که این ویژگی، که در نظام کوردوورو وجود نداشت، تا حدودی موفقیت آن را تبیین می‌کند. نظریهٔ کیهان‌زایی او در مقایسه با کیهان‌زایی زُهر، که مدعی است تفسیر ـ بر اساس الهامات ایلیای نبی ـ معتبر و موثق آن است، اصیل‌تر و دقیق‌تر است. عارفان قبالای قدیم‌تر تصوری بسیار ساده‌تر از فرآیند کیهان‌شناختی داشتند. به نظر آنها، این فرآیند با عملی آغاز می‌شود که خداوند در آن نیروی خلاقه‌اش را از ذات خود به فضای بیرونی پرتاب می‌کند. هر عمل جدیدی، مرحله دیگری در فرآیند وجود خارجی یافتن است، که مطابق با نظریهٔ صدور نوافلاطونی، در یک خط مستقیم از بالا به پایین سریان می‌یابد. کل این فرآیند کاملاً یک‌طرفه و به همین نسبت ساده است.

نظریهٔ لوریا این سادگی بی‌آزار و ملایم را ندارد. آن مبتنی است بر نظریهٔ **صیمصوم**،[1] که یکی از عجیب‌ترین و گسترده‌ترین مفاهیمی است که تاکنون در کل تاریخ مکتب قبالا مطرح شده است. **صیمصوم** اساساً به معنای «تمرکز» یا «انقباض» است، اما اگر در زبان قبالایی مورد استفاده قرار گیرد، بهتر است به «کناره‌گیری» یا «عقب‌نشینی» ترجمه شود. این مفهوم برای اولین‌بار در رساله‌ای مختصر و کاملاً فراموش شده یافت

1. *Tsimtsum*

https://t.me/ketabhayemontakhabe

می‌شود، که در اواسط قرن سیزدهم نوشته شد که ظاهراً لوریا از آن استفاده کرده است،[1] در حالی که منشأ ادبی آن گفتاری از تلمود است که لوریا آن را معکوس کرد. او آن را بر روی رأس آن قرار داد، در حالی که بی‌شک معتقد بود که آن را روی پاهای آن قرار داده است. میدارش ـ در سخنانی گرفته شده از معلمان قرن سوم ـ گاهی به خدا که شخینای خود، یعنی حضور الاهی‌اش را، در قدس‌الاقدس، در جایگاه کروبیان متمرکز ساخته است، گویی که کل نیروی او در یک نقطهٔ واحد متمرکز و جمع شده بود اشاره می‌کند.[2] در اینجا ما منشأ اصطلاح **صیمصوم** را داریم، در حالی که خود آن دقیقاً نقطهٔ مقابل این مفهوم است: از نظر عارف قبالای مکتب لوریا **صیمصوم** به معنای تمرکز خدا در یک نقطه نیست، بلکه به معنای عقب‌نشینی او از یک نقطه است.

این به چه معناست؟ به‌طور خلاصه بدین معناست که وجود عالم به واسطه فرآیند انقباض در خدا امکان‌پذیر شده است. لوریا با مطرح ساختن سؤالی آغاز می‌کند که ظاهری طبیعت‌گرایانه و، اگر بپسندید، تا حدودی ابتدایی و پیش پا افتاده دارد. اگر خدا در همه‌جاست، پس چگونه می‌تواند عالمی وجود داشته باشد؟ اگر خدا «همه‌چیز» است، پس

---

1. Ms. Brit. Museum, 711 f.140b:

«این بیانی است که در کتب قبالا یافتم... خداوند چگونه عالم را آفرید؟ همان‌طور که انسان قوای نفسانی را متمرکز می‌کند و نفس را در یک مرکز تمرکز می‌دهد، تا توانایی‌اش را در آن نقطه زیاد کند، به همین‌گونه خداوند نور را در خود فروبرد و منقبض کرد به اندازهٔ طفح (واحد اندازه‌گیری) تا اینکه خود و هستی در ظلمت و تاریکی فرورفت... در آن وضعیت صخره‌ها فروپاشید و سنگ‌ها پاره‌پاره شد تا آنکه از آنها طرقی ساخت که شگفتی‌های حکمت نام گرفت». این تبیین بر تفسیر ابن‌نحمان از کلمات آغازین سفر یصیرا تکیه می‌کند. مراجعه کنید به:

kirjath sefer, vol.IV, p.402 (1930).

2. Cf.*Exod. Rabba to Exod*, XXV, 10; *Lev. Rabba to Levit*. XXIII, 24; *Pesikta de - Rab kahana* ed. Buber 20a; *Midrash Shir Ha-Shirim* ed. Gruenhut (1899), 15b.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

چگونه اشیایی که خدا نیستند می‌توانند وجود داشته باشند؟ اگر هیچ‌چیزی وجود ندارد، پس چگونه خدا می‌تواند عالم را از عدم خلق کند؟ مسئله این است. راه‌حل آن، علی‌رغم ظاهر ساده و پیش پا افتاده‌ای که او به آن داد، در تاریخ تفکر قبالایی متأخر از اهمیت فوق‌العاده‌ای برخوردار شد. به نظر لوریا، خدا ناگزیر بود که به تعبیری، با ترک منطقه‌ای در درون خودش جایی برای عالم باز کند، یک نوع فضای عرفانی آغازینی که خدا از آن عقب‌نشینی کرد، تا در عمل آفرینش و انکشاف ذات به آن بازگردد.[۱] بنابراین اولین عمل **اِین ـ سوف** یا همان وجود لایتناهی،[۲] نه یک گام به بیرون بلکه یک گام به درون یعنی به پس رفتن، برگشت به خود، و عقب‌نشینی به درون خود است. به جای فیضان[۳] ما نقطهٔ مقابل آن، یعنی یک انقباض[۴] را داریم. خدا که خود را در نمودهای طبیعی و قطعی مکشوف ساخت، با خدایی جایگزین شد که در اعماق زوایای پنهان وجود خود فرود آمد، خود را در درون خود متمرکز ساخت،[۵] و این کار را از همان آغاز آفرینش انجام داده بود. یقیناً، حتی کسانی که به این دیدگاه صورت‌بندی نظری می‌دادند، اغلب احساس می‌کردند یک قدم به کفرگویی نزدیک شده‌اند. با وجود این، این نظریه بارها و بارها ظاهر می‌شد، و تنها ظاهراً با یک «به تعبیری» یا «به اصطلاح» ضعیف تعدیل می‌شد.

انسان وسوسه می‌شود که این عقب‌نشینی خدا به درون وجود خود را

---

1. Vital, *Ets Hayim*, ch.I, 1-2; (مقدمهٔ باب‌ها)(Jerusalem 1904) f.I; Tabul (تابول حفصی ch.I. باه «من و او»)

این تصاویر در برخی از نسخه‌های خطی تعالیم ویتال بسیار طبیعت‌گرایانه هستند.

2. infinite beiny

3. cmanations

4. contraztion

۵. عبارت «**به درون خود تنید**» نخست توسط ساروگ و نویسندهٔ کتاب سفر شفع طال «کتاب فیض شبنم» (Hanau, 1618) به کار رفته است.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

بر حسب تبعید، یعنی تبعید خود از تمامیت خویش به درون عزلت عمیق خود تفسیر کند. از این نظر، مفهوم **صیمصوم** عمیق‌ترین نماد تبعید است که می‌توان فکر کرد، حتی عمیق‌تر از «شکستن ظروف»[1] است.[2] در «شکستن ظروف»، که قصد دارم بعداً به آن بپردازم، چیزی از وجود الاهی از درون او تبعید می‌شود، در حالی که **صیمصوم** می‌تواند به عنوان تبعیدی به درون او تلقی شود. اولین عمل از میان همهٔ اعمال، عمل آشکار ساختن نیست بلکه عمل محدودسازی است. تنها در عمل دوم خداوند پرتوی از نور خود را بیرون می‌فرستد و آشکار ساختن خود، یا به بیان دقیق‌تر ظاهرکردن خود را به عنوان خدای آفریننده، در فضای آغازین آفرینش خود شروع می‌کند. علاوه بر این، مقدم بر هر عمل ظهور و تجلّی[3] عمل تمرکز و انقباض وجود دارد.[4] به عبارت دیگر، فرآیند کیهانی دو جنبه دارد. هر مرحله مشتمل بر فشار و کششی دوگانه است، یعنی نوری که به عقب به درون خدا جریان می‌یابد و نوری که از او به بیرون جاری می‌شود، و اگر این کشاکش همیشگی، و این تلاش پیوسته‌ای که خدا با آن خود را عقب نگه می‌دارد نبود، هیچ‌چیز در عالم وجود نمی‌یافت. در این نظریه نیرو و ژرفای خیره‌کننده‌ای وجود دارد. این

---

1. breaking of the vessels

۲. خود ویتال به تناظر بین صیمصوم و ***شویرا*** که دال بر این تفسیر است، هرچند با نوع دیگری از تناظر، اشاره می‌کند. مقایسه کنید با (Cf. Ets Hayim, VI, 5, p.54) و اشارهٔ مبهم در فصل اول کتابش درآمدی بر ابواب. من برای اشاره به کتاب تیشبای که در یادداشت ۶۸ نقل شده، مدیونم.

3. mani fastation

۴. بنابراین، ویتال از این عمل آغازین به عنوان ***انقباض*** سخن می‌گوید. این اصل در عصر حییم، ص ۷۱ بیان می‌شود (همهٔ نقل‌قول‌ها از چاپ ۱۸۹۱ گرفته شده است). «***دقت کن که در همهٔ مراحل مذکور هستی قبل از هر وجود و صدوری انقباض و به درون ذات تنیدنی وجود داشته است***».

https://t.me/ketabhayemontakhabe

تناقض **صمبصوم** ـ چنان که یعقوب اِمِدن[1] گفته است[2] ـ تنها تلاش جدی است که تاکنون جهت موجه ساختن مفهوم خلق از عدم صورت گرفته است. در ضمن، این واقعیت که در نگاه اول مفهومی همچون «خلق از عدم» این‌چنین معقول به نظر می‌رسد براساس بررسی و تحقیق معلوم می‌شود که به رازی عرفانی منتهی می‌شود، به ما نشان می‌دهد که سادگی ظاهری مبانی و اصول دینی در واقع تا چه حد فریبنده است.

نظریهٔ **صیمصوم** جدا از اهمیت ذاتی‌اش، به عنوان وزنهٔ تعادل نظریهٔ وحدت وجود نیز عمل می‌کرد که برخی دانشمندان گمان می‌کنند نظریهٔ صدور[3] متضمن آن است.[4] نه تنها در هر موجودی بارقه‌ای از تجلی الاهی[5] وجود دارد، بلکه همچنین از منظر **صیمصوم** واقعیتی از آن خود می‌یابد که آن را در برابر خطر انحلال در وجود غیر شخصی «وجود واسع» الاهی محافظت می‌کند. خود لوریا نمونه زنده عارفی یکتاپرست صریح‌اللهجه بود. او برای زُهر، با وجود تمام وحدت وجود ذاتی‌اش، تفسیری کاملاً توحیدی ارائه کرد. بنابراین، هیچ‌چیز عادی‌تر از این نیست که گرایش‌های وحدت وجودی که در مکتب قبالا، به‌ویژه از دورهٔ رنسانس اروپایی به بعد، شدّت یافت، با این نظریه لوریانی **صیمصوم** تضاد پیدا کرد، و تلاش‌هایی جهت تفسیری نو از آن نظریه صورت گرفت به‌گونه‌ای که درصدد آن را از معنای خود تهی کند. گاهی اوقات این مسئله که آیا باید این نظریه را به صورت ظاهری تفسیر کرد یا به صورت استعاره‌ای، به نمادی از نزاع میان گرایش‌های توحیدی و وحدت وجودی

---

1. Jacob Emden

2. Jacob Emden, «بستهٔ کتب» رسالهٔ میطپخت سفاریم (Lembery, 1870), p.82.

3. theory of emanation

۴. به این دلیل بود که یوئل (Joel) در "Die Religions Philosophie des Sohar" کوشید نشان دهد که زُهر نظریهٔ صدور را تعلیم نمی‌دهد.

5. divine manifetation

https://t.me/ketabhayemontakhabe

تبدیل شد، تا آنجا که در مکتب قبالای متأخر موضعی که یک نویسنده در این نزاع اتخاذ می‌کرد تا حدودی بر موضع او دربارهٔ مسئلهٔ **صیمصوم** که دلالت داشت.[۱] چون که اگر **صیمصوم** صرفاً یک استعاره است که هیچ عمل یا رویدادی، هرچند پوشیده و اسرارآمیز، با آن مطابقت ندارد، آنگاه این سؤال که چیزی که خدا نیست چگونه می‌تواند وجود واقعی پیدا کند، بدون جواب می‌ماند. اگر **صیمصوم** ـ چنان که برخی از عارفان قبالای متأخر تلاش کرده‌اند اثبات کنند ـ صرفاً پوششی است که آگاهی و بصیرت فرد را از خدا جدا می‌کند، به‌گونه‌ای که به او توهّم خودآگاهی بدهد، که در آن فرد خود را متفاوت از خدا بداند، آنگاه تنها تغییری نامحسوس لازم است تا شاید قلب وحدت وجود الاهی را در تمام موجودات درک کند. چنین تغییری لزوماً مفهوم **صیمصوم** را به عنوان مفهومی که منظور از آن ارائهٔ تبیینی برای وجود چیزی جز خدا بود از بین خواهد برد.

چنان که پیش از این گفته‌ام، آموزهٔ **صیمصوم** نقش بسیار مهمی در بسط و گسترش تفکر لوریانی بازی کرد، و پیوسته تلاش‌های تازه‌ای جهت تدوین و تنظیم آن صورت گرفت. تاریخ این اندیشه از لوریا تا زمان خود ما تصویری جالب از بسط و گسترش تفکر عرفانی آغازین یهود ارائه می‌دهد.[۲] در اینجا باید به تأکید بر یک جنبهٔ دیگر اکتفا کنم که خود لوریا بدون شک آن را بسیار مهم می‌دانست و منبع ما در مورد آن گفته‌ای موثق

---

۱. مقایسه کنید، با بحث دربارهٔ معنای صیمصوم در شومر آمونیم «حافظ مؤمنان» اثر یوسف ارگا (Joseph Ergas) (بخش دوم) و یوشر لواو «هادی قلوب» اثر ایمانوئل های راکای (Emanuel Hay Rikki)، بخش اول.

۲. تنها کوشش در این جهت توسط ام. تیتلباوم (M. Teitelbaum) در مجموعهٔ ربی ملادی و پیروان **صیمصوم** ((vol.II, p.37-94 (1913)) انجام گرفته است. نویسندگان دیگری که دربارهٔ موضوع **صیمصوم** مطالبی نوشته‌اند عبارتند از:

Molitor, Philosophie, *der Geschichte*, vol.II, p.132-172 (1834); Isaac Misses, *Darstellung und Kritische Beleuchtung der Juedischen Geheimlehre*, II, p.44-50 (1863).

https://t.me/ketabhayemontakhabe

از خود اوست.[1] بر اساس این قول، ذات وجود الاهی، پیش از اینکه **صیمصوم** اتفاق بیفتد، نه تنها دربردارندهٔ صفات عشق و رحمت بود، بلکه همچنین شامل صفت سخت‌گیری الاهی بود که عرفای قبالا آن را **دِین**[2] یا جزا و داوری[3] می‌نامند. اما **دِین** بدین صورت قابل تشخیص نبود؛ به تعبیری آن، با استفاده از تشبیه یوسف ابن‌بتول، در اقیانوس عظیم رحم و شفقت[4] خدا، همچون ذرهٔ نمک در دریا، حل شده بود. با وجود این، این رحم و شفقت در عمل **صیمصوم**، تبلور یافت و آشکارا مشخص شد، زیرا تا جایی که **صیمصوم** دلالت بر عمل نفی و محدودیت دارد، عمل بازخواست و داوری نیز هست.[5] باید به خاطر داشت که از نظر عارف قبالا بازخواست و داوری به معنای تحمیل حدود و تعیین درست اشیاست. به نظر کوردوورو صفت داوری جزا ذاتی هر چیزی است، تا آنجایی که هر چیزی می‌خواهد آنچه هست باقی بماند، و در درون حد و مرزهای خود باشد.[6] از این‌رو دقیقاً در وجود اشیا جزئی است که مقولهٔ عرفانی داوری و جزا نقش مهمی ایفا می‌کند. بنابراین، اگر میدارش می‌گوید که در ابتدا قرار بود عالم بر اساس صفت داوری سخت **دین** بنا شود، ولی خداوند چون دید که این جهت تضمین وجود عالم کافی نیست، صفت رحمت[7] را به آن اضافه کرد، و عارف قبالای پیرو لوریا این

---

1. Ms. Jerusalem. دست‌نوشته‌ها در قبالا Cf. (p.135).
این متن در (*Kirjath Sefer*, vol.XIX, p.197-199) منتشر شده است، اصالت آن مورد تردید نیست.

2. *Din* 3. judgment

4. compassion

۵. این موضوع در همهٔ نوشته‌های اولیه دربارهٔ آموزهٔ **صیمصوم** مورد تأکید قرار می‌گیرد.

۶. رسالهٔ باغ انار کوردوورو در فصل مفصل هشتم **ذات و هدایت** همین روال را می‌گیرد، و در آنجا او عمدتاً دربارهٔ معنای **دین** بحث می‌کند. نیز مقایسه کنید با فصل ۵، ص ۴ که در آن کوردوورو این نظریه را بسط می‌دهد که جهان‌های آغازین نه به سبب دین (din) بلکه به علت فقدان آن نابود می‌شود.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

گفته را چنین تفسیر می‌کند: نخستین عمل، یعنی عمل **صیمصوم**، که خدا در آن به خود تعیّن می‌بخشد و در نتیجه خود را محدود می‌کند، عمل دین است که ریشه‌های این صفت را در تمام موجودات نشان می‌دهد؛ این «ریشه‌های جزای الاهی» در ترکیبی آشفته با بارقهٔ نور الاهی که بعد از کناره‌گیری یا عقب‌نشینی آغازین در محدودهٔ فضای نخستین آفرینش خداوند باقی ماند، به وجود خود ادامه می‌دهد. سپس پرتو نور دومی از ذات **اِین ـ سوف** به این هاویه و آشفتگی، نظم می‌بخشد و فرآیند کیهانی را، با جداکردن عناصر پنهان و شکل دادن به آنها در صورتی جدید، به حرکت درمی‌آورد.[۱] در سرتاسر این فرآیند دو گرایش جزر و مدّ دائمی ـ عارفان قبالا از **هیتپَشْطوت**،[۲] پیشرفت، و **هیسْتَلْقوت**،[۳] پسرفت سخن می‌گویند ـ به عمل و عکس‌العمل بر روی یکدیگر ادامه می‌دهند.[۴] درست همان‌گونه که ارگانیسم انسانی از طریق فرآیند دوگانهٔ دم و بازدم وجود دارد، و یکی از آنها بدون دیگری قابل تصور نیست، همین‌گونه نیز کل آفرینش فرآیند عظیم دم و بازدم الاهی را تشکیل می‌دهد. بنابراین، نهایتاً ریشهٔ تمام شرور از قبل در عمل **صیمصوم** نهفته است.

لوریا، مطابق با سنت زُهر، فرآیند کیهانی را، پس از **صیمصوم**، تا حدودی به عنوان فرآیندی در **درون** خدا تلقی می‌کند ـ در ضمن، این نظریه‌ای است که همواره طرفدارانش را درگیر پیچیده‌ترین مشکلات

---

7. mercy

۱. قطعهٔ فوق‌الذکر که خود لوریا و ابن‌طابول (Ibn Tabul) آن را نوشته‌اند به روشنی این را اثبات می‌کند. روایت ویتال تا حدی آن را دچار ابهام می‌سازد.

2. *Hithpashtuth*

3. *Histalkuth*

۴. عص حیّیم، ص۵۷ و به‌خصوص ص۵۹. این مفهوم بنیادی در سفر لشم شوو و احلام «کتاب عین الهر، عقیق و یاقوت ارغوانی» (Solomon Eliassov's Magnum, opu3) به صورت نظام عظیم قبالایی ارائه شده است. جلد سوم هیتپشطوت و هیستلقوت «کلیات قبض و بسط» (اورشلیم، ۱۹۲۴) نامیده می‌شود.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

ساخته است. این فرض با این اعتقاد او، که قبلاً به صورت گذرا ذکر شد، برای او آسان‌تر گردید مبنی بر اینکه باقی مانده یا بارقهٔ نور الاهی - **رشیمو**[1] در اصطلاح‌شناسی لوریا - حتی بعد از عقب‌نشینی ذات **اِین - سوف**،[2] در فضای آغازین که توسط **صیمصوم** ایجاد شد باقی می‌ماند. او این مسئله را با باقیمانده روغن یا شراب در یک بطری که محتویات آن بیرون ریخته شده، مقایسه می‌کند.[3] این تصور به جای آن تأکید بر ویژگی الاهی **رشیمو** یا تأکید بر این واقعیت را امکان‌پذیر می‌سازد که ذات **اِین - سوف** عقب‌نشینی کرده است به‌گونه‌ای که آنچه در نتیجهٔ این فرآیند وجود پیدا می‌کند، باید خارج از خداوند قرار گیرد. باید اضافه کرد که برخی از موّحدان مصمّم‌تر در میان عارفان قبالا به کلی با بی‌توجهی به **رشیمو** این معما را حل کرده‌اند.

قبل از اینکه پیش‌تر برویم، شاید اشاره به این نکته مفید باشد که این تصور از **رشیمو**، مشابهت نزدیکی با بازیلیدس[4] در نظام گنوسی دارد که حدود سال ۱۲۵ پس از میلاد در اوج اعتبار بود. در اینجا نیز، ما مفهوم «فضای ملکوتی آغازین» را می‌یابیم که «نه می‌توان آن را تصور کرد، نه با هیچ واژه‌ای توصیف نمود، و با وجود این کاملاً خالی از رابطهٔ فرزندی[5] نیست»؛ رابطهٔ فرزندی اصطلاح بازیلیدس برای عالی‌ترین نقطهٔ اوج قوا و امکانات بالقوهٔ جهانی است. بازیلیدس دربارهٔ رابطهٔ فرزندی با روح‌القدس یا نفس[6] می‌گوید که حتی زمانی که نفس خالی و جدا از رابطهٔ

---

1. *Reshimu*

۲. به نظر می‌رسد ویتال برای اینکه از نظریهٔ **رشی مو** در جای خاص خود نام نبرده بلکه بعداً به آن اشاره کرده دلیلی داشته است (مثلاً عص حییم، ص۵۵) لوریا و ابن‌طابول بر اهمیت آن تأکید می‌کنند.

۳. مقایسه کنید با متن نقل شده در یادداشت ۵۲.

4. Basilides

5. sonship

6. pneuma

https://t.me/ketabhayemontakhabe

فرزندی باقی می‌ماند، در عین حال رایحهٔ رابطهٔ فرزندی را حفظ می‌کرد که در هر چیزی در بالا و پایین، و حتی تا مادهٔ بی‌شکل و مرتبهٔ وجود ما نفوذ می‌کند. بازیلیدس نیز تشبیه ظرفی را به‌کار می‌برد که رایحهٔ دلپذیر «خوش‌بوترین روغن» در آن باقی می‌ماند، اگرچه ظرف با بیشترین دقت ممکن خالی گردد. علاوه بر این، ما الگوی نخستین اولیهٔ **صیمصوم** را در کتاب **لوگوس بزرگ**[1] گنوسی داریم، که یکی از آن آثار حیرت‌انگیز ادبیات گنوسی است که از طریق ترجمه‌های قبطی به جا مانده است. در اینجا به ما فهمانده می‌شود که تمام فضاهای آعازین و «نمونه‌های پدری» آنها به خاطر این «اندیشه کوچک» وجود یافته‌اند، فضایی که خداوند آن را همچون عالم تابان نور هنگامی که او «خود را به درون خود عقب‌نشینی کرد» برجا گذاشته است. این عقب‌نشینی که مقدم بر هر ظهوری است بارها مورد تأکید قرار گرفته است.[2]

۵

به موازات این تصور از فرآیند کیهانی، ما دو مفهوم عرفانی مهم دیگر می‌یابیم. لوریا آنها را در قالب زبان اسطوره‌ای جسورانه، و شاید گاه‌وبی‌گاه تقریباً بسیار جسورانه، بیان کرده است. این دو مفهوم عبارتند از نظریهٔ **شویرت هَ‌کلیم**،[3] یا «شکستن ظروف»، و نظریهٔ **تیقون**،[4] که به معنای تعمیر یا جبران نقص است. تأثیر این دو مفهوم بر روی بسط و توسعهٔ تفکر قبالایی متأخر به اندازهٔ تأثیر نظریهٔ **صیمصوم** زیاد بوده است.

---

1. *Book of The Great Logas*

۲. برای بازیلیدس (Basilides) نگاه کنید به:
Hippolytus, *Philosophoumena*, v.VII, p.22; Cf. Mead, *Fragments of a Faith Forgotten*, third edition, p.261 (1931). for the Coptic gnostic book jeou Cf. Mead p.543.

3. *Shevirath Ha-Kelim*

4. *Tikkun*

https://t.me/ketabhayemontakhabe

اجازه بدهید با بررسی مفهوم اول آغاز کنیم. ما باید فرض کنیم که نور الاهی که به درون فضای ازلی سریان یافت ـ که فضای سه‌بعدی بسط و گسترش بعدی آن است ـ در مراتب مختلف آشکار شد و به اشکال و صور گوناگون ظاهر گردید. در اینجا مجال پرداختن به جزئیات این فرآیند نیست. لوریا و پیروان او مایل‌اند که خود را تا حدی در توصیفات مکاشفه‌ای و تا حدی در توصیفات مدرسی آن غرق کنند.[۱] این امر در قلمرو وجودی اتفاق افتاد که، با استفاده از اصطلاحی گنوسی، می‌توان به‌درستی آن را قلمرو **ملأاعلی**[۲] یا «کمال» نور الاهی نامید. نکتهٔ قطعی و سرنوشت‌ساز این است که براساس این نظریه، اولین موجودی که از این نور صادر شد، **آدام قدمون**،[۳] یعنی «انسان نخستین» بود.

آدام قدمون چیزی نیست جز شکل نخستین نور الاهی که از **این ـ سوف** به درون فضای آغازین **صیمصوم** در واقع نه از تمام جهات، بلکه همچون شعاع نور، تنها در یک جهت ـ جریان می‌یابد. بنابراین او اولین و برترین صورتی است که الوهیت پس از **صیمصوم** خود را در آن متجلی می‌سازد. انوار **سفیروت**، از چشم‌ها، دهان، گوش‌ها و بینی او بیرون می‌ریزند. در ابتدا، این انوار در کل یکپارچه، بدون هیچ تمایزی میان **سفیروت** مختلف درهم آمیخته بودند؛ در این حالت نیازی به ظروف یا مجرایی نداشتند که آنها را نگه دارد. با وجود این، انواری که از چشم‌ها می‌آید در شکل «تجزیه شده» جاری شد، که در آن هر **سفیرایی** نقطه‌ای مجزا و منفرد بود. لوریا این «عالم انوار نقطه‌ای شکل»، **عولام هَنِکودُوت** (عالم نقطه‌ها)[۴] را «عالم آشفتگی یا بی‌نظمی»، عولام ها ـ تُوهو،[۵] نیز می‌نامد.[۶] لوریا در

---

۱. فصل ۲ تا ۸ (ص ۲۹ـ۷۸) عص حییم شامل جزئیات کامل این فرآیند است.

2. *pleroma*

3. *Adam Kadmon*

4. *Olam Ha Nekudoth*

5. Olam Ha-Tohu

۶. عص حییم، ص ۹ (شعَر هکلالیم «باب کلیات») اصطلاحات نقودیم و عقودیم که ویتال به آنها علاقه‌مند است بر *Jeu de mots* مبتنی است. مقایسه کنید با (سفر پیدایش ۳۹: ۳۰).

https://t.me/ketabhayemontakhabe

پاسخ به سؤالی دربارهٔ تفاوت نظریهٔ کوردوورو نظر خود را در این معنا بیان کرد که قبالای سلف او به‌طور کلی تنها به وقایع در این قلمرو، و وضعیتی از جهان که منطبق با آنهاست پرداخت.[۱] با وجود این، از آنجایی که طرح الاهی برای اشیا مستلزم آفرینش صور و موجودات متناهی بود، هر کدام با جایگاه خاص خود در این سلسله‌مراتب، لذا لازم بود که این انوار مجزا گرفته شده و در «ظروف» خاصی که به این منظور ویژه خلق شده ـ یا بلکه ساطع شده ـ بودند، حفظ شوند. بنابراین ظروف متناظر با سه **سفیروت** بالاتر به نور خود پناه دادند، اما زمانی که نوبت شش **سفیروت** پایین‌تر شد، این نور به ناگهان فوران یافت، و معلوم شد که تأثیر آن برای ظروفی که شکسته و پراکنده شده بودند، بسیار زیاد بود. مشابه این حادثه، گرچه کاملاً نه به آن اندازه، برای ظرف **سفیرهٔ** آخر نیز اتفاق افتاد.[۲]

این نظریهٔ «شکستن ظروف» توسط لوریا به شیوه‌ای بسیار نوآورانه بر اساس اظهار نظری که در زُهر صورت گرفته بسط و توسعه داده شد. در یک میدارش، که پیش از این در سخنرانی اول به آن اشاره کرده‌ام، ذکری از نابودی عوالم پیش از آفرینش کیهانی اکنون موجود آمده است.[۳] تفسیر زُهر از این آگادا این است که آن به آفرینش عوالم اشاره دارد که در آن تنها نیروهای **گِوورا**،[۴] **سفیروت** داوری سخت‌گیرانه، فعال بودند، و لذا به خاطر این افراط در سخت‌گیری نابود شدند. این رویداد به نوبهٔ خود در رابطه با فهرست پادشاهان ادوم[5] در باب ۳۶ سفر پیدایش قرار می‌گیرد، که دربارهٔ آنها چیزی گفته نمی‌شود جز اینکه آنها شهری ساختند و مردند. «و اینها

---

۱. مقایسه کنید با متن منتشر شده در: (*Zion*, vol.V, p.156) و سفر عمق همِلِخ «کتاب اعماق شاهان» ((1648) p.32d).

۲. این فرآیند به تفصیل در عص حییم، فصل نهم توصیف می‌شود.

۳. نگاه کنید به سخنرانی اول، یادداشت ۸۰.

4. *Gevurah*

5. kings of edom

https://t.me/ketabhayemontakhabe

پادشاهانی هستند که در سرزمین ادوم حکومت کردند» ـ ادوم بر قلمرو داوری سخت‌گیرانه دلالت دارد که توسط رحمت تعدیل نشده است.[۱] اما این عالم تنها به واسطهٔ هماهنگی لطف و بازخواست سخت‌گیرانه، یعنی هماهنگی عنصر مردانه و زنانه حفظ می‌شود، آن نوع هماهنگی که زُهر آن را «توازن» می‌نامد.[۲] مرگ «پادشاهان نخستین» که در باب **ایدرا ربا**[۳] و باب **ایدرا زوتای**[۴] زُهر دربارهٔ آنها بیشتر سخن گفته شده، اکنون در نظام فکری لوریا به عنوان «شکستن ظروف» از نو ظاهر شود.

در توصیفی که شاگردان اصلی لوریا از این رویداد ارائه داده‌اند، آن واقعه هیچ‌یک از ویژگی‌های آشفتگی یا بی‌نظمی را ندارد. برعکس، آن فرآیندی است که از برخی اصول و قوانین بسیار مشخّص و قطعی پیروی می‌کند که با تفصیل قابل ملاحظه‌ای توصیف می‌شوند. با وجود این، بعداً تخیل عامّه جنبهٔ تماشایی این اندیشه را گرفت و تفسیر تحت‌اللفظی از آن به عمل آورد، و به اصطلاح دربارهٔ آن استعاره‌هایی همچون «شکستن ظروف» یا «عالم **تُوهو**[۵]» به‌کار برد؛ بدین ترتیب، به‌تدریج تأکید از ماهیت قانون‌مند این فرآیند به ماهیت فاجعه‌آمیز آن تغییر یافت.

علت این «شکستن ظروف» که کل پیچیدگی نمایش کیهانی را رها می‌کند و جایگاه انسان را در آن مشخص می‌سازد، در نظریهٔ لوریا و ویتال تحت جنبه‌های مختلفی ظاهر می‌شود. در معنای بی‌واسطه و نزدیک، می‌توان ردّ و نشان این رویداد را تا برخی نقص‌های فنی در ساختار عالم ذره **سفیروتی** دنبال کرد که ضرورتاً این «اتفاق» را به دنبال دارد.[۶] با وجود این، در معنایی عمیق‌تر، این رویداد به سبب آن چیزی است که قصد

---

1. *Zohar*, III, 128a, 135a/b, 142a/b, 292a/b.
2. Ibid, II, 176b (واژهٔ آرامی **متقلا «وزن»**).
3. *Idra Kaba*
4. *Idra Zutta*
5. world of *Tohu*
6. *Ets Hayim*, IX, 8, p.93; XI, 5, p.103.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

دارم، به پیروی از تیشبای،[۱] آن را علت پالاینده[۲] بنامم.[۳] از نظر لوریا، عمیق‌ترین ریشه‌های **کلیپوت**،[۴] یا «پوسته‌ها»، یعنی نیروهای شرّ، پیش از این، قبل از شکستن ظروف موجود بودند و، به اصطلاح با انوار **سفیروت** و رشمیری فوق‌الذکر، یا پس‌ماندهٔ **اِین-سوف** در فضای آغازین، آمیخته بودند. آنچه در واقع سبب شکستن این ظروف شد، ضرورت پاک‌کردن عناصر **سفیروت** با حذف **کلیپوت** بود، جهت اینکه وجودی واقعی و هویتی جداگانه به نیروی شرّ داده شود.[۵] چنان‌که دیده‌ایم، پیش از این زُهر شرّ را به‌عنوان محصول فرعی فرآیند حیاتی **سفیروت** و به‌ویژه **سفیرای** بازخواست سخت‌گیرانه، معرفی می‌کند. به نظر لوریا، این محصولات زاید در ابتدا با جوهر محض **دین** (Din) (سخت‌گیری) آمیخته بود، و تنها پس از شکستن این ظروف و فرآیند بعدی گزینش بود که شر و نیروهای اهریمنی در قلمرو خودشان وجودی واقعی و جداگانه یافتند. قلمرو **کلیپا**، نه از تکه‌پاره‌های ظروف شکسته، بلکه از «پس‌ماندهٔ پادشاهان نخستین» به وجود آمد. علاوه بر این، تصویرپردازی اندام‌وارشناسانهٔ زُهر به نتیجهٔ منطقی‌اش تکامل می‌یابد: **شِویرا**[۶] «رخنهٔ» تولد، یعنی عمیق‌ترین تشنج موجود زنده، مقایسه می‌شود، که ضمناً با وجود خارجی یافتن آنچه می‌توان آن را به‌عنوان محصولات پس‌مانده قلمداد کرد همراه است.[۷]

---

1. Tishby
2. cathertic cause

۳. من در اینجا بر اساس تحلیل بسیار جامع نظریهٔ لوریانی **شکسته شدن ظروف** و مفهوم شر، که شاگرد من اشعیا تیشبای (Isaiah Tishby) به آن اشاره کرد، اظهار نظر می‌کنم «**کتاب قانون شر و شیطان در قبالای اسحاق لوریا**» (Jerusalem, 1942).

4. *Kelipot*

5. Cf. *Ets Hayim*, XI, 5, p.103.
از نوشته‌های موثق لوریا و (33a)؛ابو ابی از اقوال ربی شیمعون بریوحای (1898 f.22b)؛ رسالهٔ مقدمهٔ باب‌ها (1904 f.35d).

6. *Shevirah*

۷. سفر هلیقوطیم «کتاب گزیده‌ها» ویتال (Jerusalem 1913 f.21b).

https://t.me/ketabhayemontakhabe

بدین ترتیب، «مرگ» عرفانی «پادشاهان نخستین» تبدیل به نماد بسیار معقول‌تر «تولد» عرفانی مجاری جدید پاک می‌شود.

این تفسیر پالایشی از معنای شویرا توسط تمام عرفای قبالای مکتب لوریانی پذیرفته شد. با وجود این، از نظر برخی از آنها این اندیشه که ریشه‌های شرّ در «عالم نقطه‌ها»، قرار دارد به صورت نوعی مشکل و مانع باقی ماند، چراکه به نظر می‌رسید به تصوّری ثنوی از خدا، یعنی یکی از بدعت‌های بسیار جدّی، اشاره می‌کرد.[1] از این‌رو آنها این دیدگاه را اتخاذ کردند که نیروهای شرّ از تکه‌پاره‌های پراکندهٔ این ظروف به وجود آمدند که در اعماق پایین‌تر فضای آغازین فرو رفته‌اند و در آنجا «عمق ژرفنای عظیم» را تشکیل می‌دهند که روح شرّ در آنجا سکنی گزیده است. همچون دیگر تلاش‌ها جهت پاسخگویی به این سؤال شر از کجا می‌آید،[2] این تلاش جهت یافتن تبیینی عقلانی دربارهٔ وجود شرّ، یا بلکه اسطورهٔ آن، نمی‌تواند رضایت کامل ایجاد کند. باز هم ویژگی گنوسی این نظریه آشکارا مشخص است. اسطوره‌شناسی نظام گنوسی نیز فرآیندهای هیجان‌انگیزی را در **ملأاعلی** می‌پذیرد، که در طی آن ذرات نور **آئون‌ها**[3] به بیرون رانده می‌شوند و درون خلأ می‌افتند. به همین ترتیب، لوریا فرو افتادن «آذرخش‌های نور» الاهی را از قلمرو الاهی به درون اعماق پایین‌تر بیان می‌دارد.

عارفان قبالای متأخر به میزان زیادی در تفکر نظری بیشتر در باب این موضوع دست و دل‌بازی کرده‌اند. به نظر برخی از آنها، این «شکستن ظروف»، همچون بسیاری از چیزهای دیگر، با قانون حیات ارگانیک در عالم حکمت الاهی مرتبط است، همان‌گونه که دانه جهت جوانه زدن و

---

۱. به عنوان مثال، این اعتراضی است که موسی حییم لوزاتو در آغاز کتاب سفر حوقر اومقوبال «کتاب محقق و مقبول» خود مطرح می‌کند.

2. Unde Malum

3. *Aeons*

https://t.me/ketabhayemontakhabe

شکوفه کردن باید بشکفد، همین‌گونه نیز اولین ظروف باید خرد شوند، تا نور الاهی، به اصطلاح دانهٔ کیهانی، نقش و وظیفهٔ خود را به انجام برساند.[1] به هر حال، شکستن ظروف، که دربارهٔ آن توصیفات دقیق و کاملی در نوشته‌های قبالایی لوریانی می‌یابیم، نقطهٔ عطف تعیین‌کننده در فرآیند کیهان‌شناختی است. به‌طور کلی، این علت آن نقص درونی است که ذات هر وجودی است و مادامی که این خسارت و آسیب مرمت نشده، باقی است. زیرا زمانی که ظروف شکسته شد، این نوریا پراکنده شد یا به عقب به سرچشمه‌اش جریان یافت، یا به سوی پایین جاری شد. عوالم زیرین اهریمنی شر، که تأثیر آن در تمام مراحل فرآیند کیهانی نفوذ کرد، از پاره‌هایی به وجود آمد که هنوز اندکی از بارقه‌های نور الاهی را حفظ کرده بود ـ لوریا تنها از ۲۸۸ بارقه صحبت می‌کند.[2] بدین ترتیب، عناصر نیک نظام الاهی با عناصر پلید و آلوده درآمیخت.[3] برعکس، بازسازی نظام آرمانی، که هدف اصلی آفرینش را تشکیل می‌دهد، هدف پنهان وجود نیز هست. در واقع معنای نجات چیزی نیست جز بازگردانی و نظام‌بخشی مجدد کل نخستین، یا با استفاده از اصطلاح عبری **تیقون**. طبعاً اسرار **تیقون** مسئلهٔ اصلی نظام عرفانی، نظام نظری و عملی لوریا است. جزئیات آن، به‌ویژه در جنبهٔ نظری، ماهیتی بسیار فنی دارند و من در اینجا قصد ندارم به تفصیل به توصیف آنها بپردازم.[4] آنچه باید مورد توجه قرار دهیم، شمار اندکی اندیشهٔ بنیادین هستند که در نظریهٔ **تیقون** بیان می‌شوند.

---

۱. درآمدی بر طهارت اثر مناحیم عزاریو فانو (Menahem Azariah Fano) که در آغاز اثرش کبوتر توانا (۱۶۴۸) و اعماق شاهان (24b).

2. *Ets Hayim*, Chapter XVIII, I, p.170.

۳. این موضوع به تفصیل در فصل یازدهم و هیجدهم توصیف می‌شود. ویتال بیان می‌کند که **شکستن** بر همهٔ عوالم تأثیر گذاشت، فصل ۳۹ف، ص۳.

۴. بیشتر فصل‌های بین ۱۲ تا ۴۰ **عص حیم** ویتال دربارهٔ موضوع **تیقون** بحث می‌کنند.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

۶

بی‌شک این بخش‌های قبالای لوریانی نشانگر بیشترین موفقیتی است که تفکر انسان‌انگارانهٔ تاکنون در تاریخ عرفان یهود به دست آورده است. همان اندازه مسلم است که بسیاری از این نمادها منعکس‌سازندهٔ تأملات بسیار پیشرفتهٔ عرفانی است، که تقریباً برای تفکر عقلانی دست‌نیافتنی است، که نمی‌توان انکار کرد که، به‌طور کلی، این نمادگرایی ساختاری نسبتاً ابتدایی و پیش‌پاافتاده دارد. این گرایش به تفسیر رفتار و زندگانی انسان به عنوان نمادهایی از حیاتی عمیق‌تر، و تصور انسان به عنوان عالم صغیر[1] و تصور خدای حیّ به عنوان انسان کبیر،[2] هرگز به‌طور آشکارتر بیان نشده و به نتایج نهایی‌اش کشانده نشده است. در مرتبه متناظر با تجلی خدا تحت جنبهٔ **آدم قدمون** (انسان نخستین) یعنی پیش از شکستن ظروف، نیروهای عمل‌کننده هنوز به‌طور کلی بخش‌های یک مجموعهٔ ارگانیک نیستند، و به همین ترتیب هنوز شکل و هیئت متمایز فردی و مشخص به خود نگرفته‌اند. اکنون که این ظروف شکسته شده، نور تازه‌ای از پیشانی **آدم قدمون** جریان می‌یابد، و سمت و سویی تازه به عناصر نامنظم می‌دهد. انوار **سفیروت** جاری از آدم قدمون در اشکال و هیئت‌های جدید نظام داده می‌شوند، که در هر یک از این آنها آدم قدمون در اشکال مشخص روشنی انعکاس یافته است. هر **سفیره**‌ای از یک صفت کلی خدا تبدیل به آن چیزی می‌شود که عارفان قبالا آن را **پرسوف**،[3] یعنی «سیمای» خدا، می‌نامند، که بدین معناست که تمام قوا و استعدادهای نهفته در هر **سفیرا** اکنون تحت تأثیر یک اصل سازنده قرار گرفته،[4] و اینکه

---

1. micro-cosmos
2. macro-anthropos
3. *Parsuf*
4. (*Ets Hayim*, XI, 7, p.107)

https://t.me/ketabhayemontakhabe

در هر کدام کل شخصیت خدا ظاهر می‌شود، گرچه همیشه تحت جنبهٔ چهرهٔ مشخص و متمایزی است. خدایی که خود را در پایان این فرآیند خود را متجلّی می‌سازد، نمایانگر چیزهای بسیار زیادتری از **این‌ـسوف** پنهان است؛ او اکنون خدای حیّ دین است، که مکتب قبالا تلاش کرد او را به تصویر بکشد. تمام تلاش مکتب قبالای لوریانی جهت توصیف این فرآیند یزدان‌شناختی[1] در خدا بر حسب وجود انسان نشانگر تلاشی است برای رسیدن به تصوّری جدید از خدای شخص‌وار،[2] اما تمام آنچه انجام می‌دهد به شکل جدیدی از اسطوره‌شناسی گنوسی می‌انجامد. فایده‌ای در تلاش برای گریز از این واقعیت نیست؛ لوریا درصدد توصیف این است که چگونه در فرآیند **تیقون**، یعنی بازگرداندن انوار پراکندهٔ خدا به جایگاه مناسب و درستشان، جنبه‌های مختلف که خدا تحت آنها خود را متجلی می‌سازد، یکی از دیگری به عنوان سیماهای (پرسوفیم[3]) بسیار گوناگون خدا پدیدار می‌شود؛ مفهوم اینها در این زمان بسیار شخص‌انگارانه[4] است.

در مطالعهٔ این توصیفات انسان به سادگی وسوسه می‌شود که این مطلب را به دست فراموشی بسپارد که از نظر لوریا این توصیفات به فرآیندهای صرفاً روحانی اشاره دارد. حداقل در ظاهر، اینها شبیه

بهترین خلاصه را (*Ets Hayim*, XI, 7, p.107) عرضه می‌کند.

1. theogonic

۲. نقل‌قول زیر از فیلسوف آلمانی اف. دبلیو. شلینگ (۱۸۵۴ وفات یافت) مانند توصیفی از **صیمصوم** و معنی و **مظهریتش** از برای تشخص خداوند است.

"Alles Bewusstsein ist Knozentration, ist Samm_Lung, ist Zusammennehmen Seiner Selbest. Diese Verneinende, auf es Selbst Zurueckgehende kraft eines Wesens ist die Wahre Kraft der PersoenlichKeit in ihm, die Kraft der Selbheit" (Schellings Saemtliche Werke, Abteilung I, Band VIII p.74).

3. Parsufim

4. personnlistic

https://t.me/ketabhayemontakhabe

اسطوره‌هایی است که بازیلیدس والنتینوس[۱] یا مانی سعی کردند از طریق آنها نمایش کیهانی را توصیف کنند، با این تفاوت که آنها بسیار پیچیده‌تر از این نظام‌های گنوسی‌اند.

به لحاظ تعداد، **پرسوفیم** یا هیئت‌های اصلی پنج تا هستند.[۲] نمادگرایی زُهر، به‌ویژه در ایدراها[۳] نام‌های آنها را به لوریا القا کرد؛ اما نقش و اهمیتی که او به آنها می‌دهد تا حدود زیادی بدیع و تازه است.

بنا بر زُهر، در جایی که قوا و استعدادهای جاری رحمت محض و عشق الاهی، که در **سفیرای** برتر موجودند، در سیمای شخصی گرد هم می‌آیند، شکل و هیئت اریخ آنپین[۴] پدیدار می‌شود، که گاهی «چهرهٔ کشیده و بلند» ترجمه می‌شود، ولی در واقع به معنای «صبور و شکیبا» است، یعنی خدای صبور و مهربان.[۵] **اریخ** در زُهر عَتیقا **قدیشا**،[۶] یعنی «واحد مقدس قدیم» نیز نامیده شده است. به نظر لوریا اصطلاح اول، تا حدودی صورت تغییر یافتهٔ اصطلاح دوم است. قوا و استعدادهای **سفیروت** عقل و حکمت الاهی، **حوخما**[۷] و **بینا**،[۸] به صورت چهره‌های (**پرسوفیم**[۹]) «پدر و مادر»، **آبا** و **ایما** درآمده‌اند.[۱۰] قوا و استعدادهای شش سفیروت پایین‌تر (به جز شخینا)، که از این رو در آنها رحمت، عدالت و شفقت توازنی هماهنگ دارند، به صورت شکل و هیئت واحد نظام یافته‌اند، که لوریا مطابق با زهر آن را زِعِر اَنپین[۱۱] می‌نامد. همچنین، ترجمهٔ درست «چهره

---

1. Valentinus

۲. کوردوورو بیش از این در کتاب قادر بزرگ از پنج **تصویر** به همین معنا سخن می‌گوید.

3. Idras

4. Arikh Anpin

5. *Zohar*, III, 128b.

6. Attika *Kaddisha*

7. *Hokhmah*

8. *Binah*

9. *Partsufim*

۱۰. ایدرازوتا(III, 290 ff) از نمادگرایی **أب و ام** (پس از فصل مربوط به **عقیق مقدس**) سخن می‌گوید.

11. *Zeir Anpin*

https://t.me/ketabhayemontakhabe

کوچک و کوتاه» نیست بلکه «بی‌صبر و ناشکیبا» و برعکس «صبور و شکیبا» است.[۱] در این شکل و هیئت، صفت بازخواست سخت‌گیرانه، که جایگاهی در سیمای «واحد مقدس قدیمی» ندارد، نقش مهمی ایفا می‌کند.

به همان ترتیبی که در آن، بنا به نظر زُهر، **سفیروت** شش‌گانه، متناظر با شش روز آفرینش، نقش اصلی را در فرآیند کیهانی ایفا می‌کنند و به واسطهٔ وحدت حرکت خود خدا را به عنوان خدای حیّ عالم نشان می‌دهند، و از این‌رو سیمای زِعِرْ اَنپین[۲] نیز تا جایی که عرفان لوریانی به فرآیند **تیقون** اشاره می‌کند، در مرکز آن قرار می‌گیرد. زِعِرْ اَنپین «واحد مقدس سبحانه» است. همان جایگاهی که «واحد مقدس سبحانه» و شخینا از نظر زُهر داشت، زِعِرْ اَنپین و راحیل،[۳] یعنی هیئت یا سیمای عرفانی شخینا برای لوریا آن جایگاه را دارند. مادامی که **تیقون** کامل نیست، آنها دو پرسوفیم را تشکیل می‌دهند، گرچه این تعلیم اساساً مربوط به شخصیت کاملاً تحول یافتهٔ خدای حیّ است که طی فرآیند بسیار پیچیده تیقون شده است. بنابراین، نظریهٔ رئیرو راحیل نقطهٔ کانونی واقعی جنبهٔ نظری **تیقون** است. خاستگاه زِعِرْ اَنپین در رحم «مادر آسمانی»، تولد و رشد او، و نیز قوانینی که تمام قوا و استعدادهای «فوقانی» مطابق با آنها در او نظام یافته‌اند، موضوع شرح مفصل در نظام توسعه یافتهٔ پیروان لوریا را تشکیل می‌دهد.[۴] نامتعارف بودن این شروح بسیار مفصل چیزی عجیب است ـ معماری این ساختار عرفانی را می‌توان سبک باروک[5] نامید.

لوریا به چیزی بسیار شبیه اسطورهٔ خدایی که به خود هستی می‌بخشد

---

۱. قِصِر اَپَیِم «زود خشم» از امثال ۱۷: ۱۴ گرفته شده است. جیکاتیلا در اثرش ابواب النور تفسیر صحیح‌تری ارائه می‌کند.

2. *Zeir Anpin*

3. Rachel

4. *Ets Hayim*, ch.XVI, XXIX.

5. Baroque

https://t.me/ketabhayemontakhabe

کشانده می‌شود؛ در واقع، به نظر من این مطلب نقطهٔ کانونی این توصیف کاملاً پیچیده و اغلب خیلی مبهم و متناقض است. رشد انسان در طی مراحل لقاح، بارداری، تولد و کودکی تا جایی که شخص رشد یافته از توانایی‌های عقلانی و اخلاق‌اش استفادهٔ کامل می‌کند،[1] کل این فرآیند، همچون نمادی جسورانه از **تیقون** به نظر می‌رسد، که در آن تشخص خود را تکامل می‌بخشد.

این تعارض در اینجا پنهان ولی اجتناب‌ناپذیر است: آیا **اِین‌سوف** خدای متشخص،[2] خدای بنی‌اسرائیل، است و تمام این **پرسوفیم** تنها تجلیات[3] او تحت جنبه‌های مختلف‌اند، یا **اِین‌سوف** ذات غیر متشخص،[4] یعنی **خدای پنهان**[5] است، که تنها در این **پرسوفیم** به صورت شخص درمی‌آید؟ آنچه می‌توانست به آسانی ترتیب داده شود، تا جایی که تنها به تفسیر الاهیاتی نظریه زُهر دربارهٔ رابطهٔ مستقیم میان **اِین‌سوف** و **سفیروت** مربوط می‌شد در این فرآیند بسیار پیچیده **صیمصوم** و **شِویرا** و زنجیرهٔ طولانی رویدادهایی که منجر به پیدایش **زِعِر** اَنپین می‌شود، به صورت مسئله‌ای مبرم درمی‌آید. هرچه این فرآیند در خدا نمایشی‌تر می‌شود، این سؤال نیز اجتناب‌ناپذیر می‌شود: جایگاه خدا در این نمایش کجاست؟

از نظر کوردوورو، تنها **اِین‌سوف** خدای واقعی‌ای بود که دین از او سخن می‌گوید، و عالم الوهیت با تمام **سفیروت**اش چیزی نیست جز فرآیندی که خدا در آن سریان یافته تا عالم خلقت را به وجود آورده و در آن عمل کند. انسان غالباً در قرائت نوشته‌های معتبر مکتب قبالای لوریانی با این تصور مخالف شوکه می‌شود؛ **اِین‌سوف** جاذبهٔ دینی اندکی برای

---

۱. اینها مراحل عرفانی **خشم زود** هستند که عبارت‌اند از **حاملگی**، **زایمان**، **شیردهی**، **کودکی** و **بلوغ** نامیده می‌شوند.

2. personal god

3. manifostations

4. impersonal substance

5. Deusabsconditus

https://t.me/ketabhayemontakhabe

لوریا دارد. سه سرود مذهبی او پیرامون وعده‌های غذایی سبت[۱] **معطوف** به اشکال و هیئت‌های رمزی خداست: «واحد مقدس قدیمی»، زِعِر اَنپین و **شخینا**، که او برای آن نمادی زهری، یعنی «باغ سیب مقدس» را به‌کار می‌برد.[۲] این سرودها حرکت شکوهمند ذهن را به نمایش می‌گذارد که فرآیندی عرفانی را مرئی می‌سازد، و با همین واژگان تا حدودی آن را توصیف و تا حدودی ظاهر و ایجاد می‌کند. جلال و ابهت آنها بسیار اغواکننده است، و به‌ویژه سرود سوم شایستهٔ شهرت بسیار زیاد آن است و حالتی را که هنگامی که تاریکی فزاینده پایان سبت را اعلام می‌کند، ذهن را در خود می‌پوشاند به خوبی بیان می‌کند. بنابراین، به نظر می‌رسد که لوریا در این سرودها این **پرسوفیم** را به عنوان **شخصیت‌های مجزا** مورد خطاب قرار می‌دهد. این نگرشی افراطی است. همواره قبالاهایی بوده‌اند که تا این حدّ پیش نرفته‌اند، و همچون موسی حییم لوزاتو، بر ویژگی شخصی **اِین‌سوف** تأکید کرده‌اند. این یکتاپرستان صریح و رک‌گو در میان عارفان هرگز از تفسیر مجدد نظریهٔ **پرسوفیم** در معنایی فرضی برای عاری ساختن آن از عناصر اسطوره‌ای آشکار، دست برنداشتند، گرایشی که به‌ویژه در مورد لوزاتو جالب است، که نظریه‌اش در باب عالم الوهیت نتیجه نظریهٔ صرف نبود بلکه دستاورد مکاشفهٔ عرفانی بود. به همین خاطر، مغالطات و تناقضات متعدد در آثار ویتال، براهین کافی در اختیار این عارفان مکتب قبالا به سود تفسیر توحیدی خودشان، قرار داد.

به نظر لوریا، این تکامل شخصیت در هر مرحله و هر قلمروی از وجود الاهی و دنیوی تکرار می‌شود و به تعبیری انعکاس می‌یابد. عارفان قبالای صفد و به‌ویژه کوردوورو نظریهٔ عوالم چهارگانه واقع‌بین **اِین‌سوف** و

---

1. Sabbath

۲. باغ سیب‌های مقدس زُهر (III, 128b) و در بسیاری قطعات دیگر (بر اساس تفسیری عرفانی از قطعهٔ تلمودی *Taanith*, 29a).

https://t.me/ketabhayemontakhabe

عالم زمینی ما را از منابع کهن‌تر گرفته بودند ـ نظریه‌ای که هیچ ردّ و نشانه‌ای از آن در بخش اصلی زُهر یافت نمی‌شود.[۱] این نظریه برای اولین‌بار در صفد به صورت کامل‌تری شرح و تفصیل یافت و لوریا نیز، گرچه به شیوهٔ خود، آن را پذیرفت. این عوالم چهارگانه عبارتند از: ۱. اَصیلوت،[۲] عالم صدور و الوهیت که تاکنون موضوع مورد بحث ما بوده است؛ ۲. **بِریئا**،[۳] عالم خلقت، یعنی عالم عرش، مرکاوا و برترین فرشتگان؛ ۳. **یِصیرا**،[۴] عالم تکوین، قلمرو اصلی فرشتگان؛ ۴. **عَسیا**،[۵] عالم ساختن (و نه چنانچه برخی مترجمان گفته‌اند عالم عمل). این عالم چهارم، شبیه اقنوم «طبیعت» افلوطین به صورت مثالی روحانی عالم مادی حواس دانسته می‌شود. در هریک از این عوالم چهارگانه، مکاشفهٔ عرفانی که درونی‌ترین ساختار آنها را روشن می‌کند، اشکال و هیئت‌های فوق‌الذکر الوهیت، یعنی **پرسوفیم**، را ادراک می‌کند، گرچه، چنان که در بخش آخر کتاب شجرهٔ حیات[۶] ویتال نشان داده می‌شود، در ظاهر مبدل به‌تدریج عمیق‌تری پوشیده شده است.[۷]

از نظر لوریا و پیروان او، در این فرآیند پیوستهٔ تکامل، وقفه‌ای وجود ندارد. این واقعیت مسئله یکتاپرستی لوریا را دوچندان حاد می‌کند، چراکه لوازم وحدت وجودی این نظریه بسیار آشکارتر از آنند که نیاز به تأکید داشته باشند. پاسخ لوریا به این مسئله شکل تمایزی ظریف میان عالم **اصیلوت** و سه قلمرو دیگر را به خود می‌گیرد: عالم اتزیلوت، یا به هر حال بخش مهمی از آن، به لحاظ ذاتی با الوهیت و **اِین‌سوف** یکسان

---

۱. دربارهٔ بسط و تکامل این نظریه مقایسه کنید با مقالهٔ من: تکامل قانون عوالم (III, p.33-66; Tarbiz, II p.415-442) کوردورو بر اهمیت آن تأکید کرده است. بنگرید به باغ انار، فصل ۱۶.

2. Astiluth

3. *Beroh*

4. *Yetsirah*

5. *Asiyah*

6. *True of Life*

7. *Ets Hayim*, ch.XL ff.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

دانسته می‌شود، ولی لوریا از آن پس سعی می‌کند که خط فارقی ترسیم کند. او میان عالم **اصیلوت** و عالم **بریئا**، و به همین ترتیب میان هریک از عوالم زیرین، حجاب یا دیواری فرض می‌کند که تأثیری دوگانه دارد. اول اینکه این موجب می‌شود که خود ذات الاهی به طرف بالا جریان یابد؛ نور **این‌سوف** باز شکسته می‌شود. ثانیاً، نیرویی که از این ذات فیضان می‌یابد، اگر نگوییم خود ذات، از طریق صافی این «پرده» عبور می‌کند. سپس این نیرو به جوهرهٔ عالم بعدی تبدیل می‌شود، که از آن نیز تنها این نیرو به عالم سوم عبور می‌کند و به همین ترتیب از میان تمام چهار قلمرو گذر می‌کند. «خود **این‌سوف** در عوالم زیرین پراکنده نمی‌شود، بلکه تنها پرتوی است [متفاوت از ذات او]، **هِئارا**،[1] که از او ساطع می‌شود».[2] بدین ترتیب، آن عنصر عوالم زیرین که، به تعبیری، **پرسوفیم** را در آنها پوشانده و پنهان می‌کند، به معنای دقیق‌تر ویژگی نوعی مخلوق را به خود می‌گیرد. این «جامه‌های الوهیت به هیچ‌وجه ذاتاً با خدا یکی نیستند. واقعیت این است که استدلال‌های نظری در زمینه‌های کاملاً متفاوت کم نیست که جهت مورد تردید قرار دادن قطعیّت این راه‌حل[3] در نظر گرفته شده‌اند، و در واقع به تفاسیر تازهٔ وحدت وجودی مختلف از نظام لوریانی کمک کرده‌اند. یکتاپرستان رادیکال‌تر همچون موسی حییم لوزاتو سعی

---

1. *Haarah*

۲. عص حییم، فصل ۴۶، ص ۱ـ۲ و در بسیاری مواضع دیگر. مقایسه کنید با:
Molitor, *Philosophie der Geschichte*, vol.I (2nd edition 1857), p.482.
خود لوریا (در اثر خود ابوابی پیرامون گفته‌های ربی شیمعون بریوحای و اثرش کتاب حجب f.23d) به‌طور بی‌پرده دیدگاهی کاملاً توحیدی را بیان می‌کند که به نظر می‌رسد در تعالیم شفاهی بعدی او مخدوش می‌شود.

۳. هم ابن‌طابول (Ibn Tabul) و هم ویتال اظهار می‌کنند که نظریه «حجاب» تنها برای **نور باطنی** اعتبار دارد، اما نه برای **نور محیط** که در همهٔ عوالم در ذات اصلی آنها رسوخ دارد و آنها را در خود می‌پوشاند. ویتال در رسالهٔ عام‌پسندتر خود دربارهٔ اخلاق به نام سفر شعره قدوشا «کتاب ابواب قدسی» از روی عمد اصطلاحی کاملاً توحیدی را به‌کار می‌برد.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

کرده‌اند با انکار کامل استمرار این فرآیند در عوالم چهارگانه و این فرض که الوهیت،[۱] پس از متجلّی ساختن خود با تمام جلالش در عالم آتزیلوت، اقدام به ایجاد سه عالم دیگر با فعل «خلق از عدم» می‌کند، که دیگر استعارهٔ صرف دانسته نمی‌شود، با این خطر مقابله کنند.[۲] برخی دیگر فراتر رفته و انگاشته‌اند که حتی پرتو **این‌سوف**، که رسوخ آن به درون فضای آغازین نقطهٔ شروع تمام فرآیندها را پس از **صیمصوم** تشکیل می‌دهد، به لحاظ ذات با **این‌سوف** یکسان نبود، بلکه از عدم خلق شده بود.[۳] با وجود این، تمام این تفاسیر مجدد و تازه را باید به عنوان انحرافات از آموزه‌های موثق لوریا دانست.

۷

این مطلب ما را به جنبهٔ دیگری از نظریه **تیقون** رهنمون می‌شود، که برای نظام عرفان عملی نیز اهمیت بیشتری دارد. فرآیندی که خدا در طی آن خودِ را بارورا؟؟؟ می‌کند، به دنیا می‌آورد و بسط و توسعه می‌دهد، در خدا به نتیجهٔ نهایی‌اش نمی‌رسد. برخی از بخش‌های فرآیند بازگشت، به انسان اختصاص یافته‌اند. تمام انواری که توسط نیروهای تاریکی در بند و اسارت هستند با تلاش خودشان آزاد نمی‌شوند؛ این انسان است که ریزه‌کاری نهایی را به سیمای الاهی اضافه می‌کند؛ این اوست که بر تخت جلوس خدا، یعنی پادشاه و آفریدگار اسرارآمیز تمام اشیا، در قلمرو آسمانی خودش به کمال می‌رسد؛ اوست که سازندهٔ تمام اشیا را کامل می‌کند! در برخی از قلمروهای هستی، وجود الاهی و انسانی درهم

---

1. godhaad

۲. بنگرید به کلیاتی در باب آغاز خلقت (۱۸۹۳) و رسالهٔ محقق و مقبول (ed. Freystadt, p.15-18 (1840))

۳. امانوئل های رایکی (Emanuel Hai Rikki) در رسالهٔ هادی قلوب این نظر را اتخاذ می‌کند.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

تنیده‌اند. فرآیند درونی و فرامادی **تیقون**، که به صورت نمادین به عنوان پیدایش تشخص خدا توصیف شده، با فرآیند تاریخ دنیوی متناظر است. فرآیند تاریخی و روح درونی‌اش، یعنی عمل دینی یهودیان، راه را برای بازگشت نهایی تمام بارقه‌ها و انوار پراکنده و تبعید شده آماده می‌کند. یهودی که به واسطهٔ تورات، یعنی انجام فرامین آن، و به واسطهٔ نیایش رابطهٔ نزدیک با حیات الاهی دارد، می‌تواند به این فرآیند سرعت بخشیده یا آن را به تأخیر اندازد. هر عمل انسان با این وظیفهٔ نهایی که خدا برای مخلوقاتش تعیین کرده ارتباط دارد.

از اینجا نتیجه می‌شود که از نظر لوریا، ظهور مسیحا چیزی نیست جز نقطهٔ اوج و کمال فرآیند مستمر بازگشت **تیقون**.[1] بنابراین ماهیت واقعی نجات،[2] عرفانی است، و جنبه‌های تاریخی و ملی آن صرفاً نشانه‌هایی جنبی هستند که نماد مشهود نقطهٔ اوج آن را تشکیل می‌دهند. نجات بنی‌اسرائیل، نجات تمام اشیا را نتیجه می‌دهد، چون که آیا نجات به معنای این نیست که هر چیزی در جایگاه مناسبش قرار می‌گیرد و عیب و نقص آغازین برطرف می‌شود؟ لذا «عالم **تیقون**» عالم عمل مسیحایی است. آمدن مسیحا بدین معناست که عالم **تیقون** شکل نهایی‌اش را یافته است.

در اینجا است که عنصر عرفانی و مسیحایی در تعالیم لوریا به یکدیگر پیوند می‌یابند. **تیقون**، یعنی راه به سوی غایت تمام اشیا، راه بازگشت به نقطهٔ آغاز نیز هست. کیهان‌شناسی عرفانی، نظریهٔ پیدایش تمام اشیا از خدا، به صورت ضد و مقابل آن درمی‌آید، یعنی آموزهٔ رستگاری و نجات به عنوان بازگشت تمام اشیا به پیوند آغازین خود با خدا. هر آنچه انسان

---

1. *Ets Hayim*, ch.XXXIX, 1 (vol.II, p.130).
2. redemption

https://t.me/ketabhayemontakhabe

انجام می‌دهد، در جایی و به‌گونه‌ای در این فرآیند پیچیده بر تیقون اثر می‌گذارد. هر رویداد و هر قلمروی از هستی در یک زمان به بیرون و درون روی می‌آورد، به همین خاطر است که لوریا اظهار می‌دارد که عوالم با تمام ظواهرشان به اعمال دینی، به انجام احکام و اعمال شایسته وابسته‌اند. اما به نظر او، هر چیز باطنی در این عوالم وابسته به اعمال معنوی است که مهم‌ترین آنها نیایش و عبادت است.[۱] بنابراین به یک معنا ما نه تنها صاحبان سرنوشت خود هستیم، و نهایتاً خودمان مسئول استمرار گالوت[۲] هستیم، بلکه همچنین رسالتی را انجام می‌دهیم که به نتایجی بسیار فراتر از آن دست می‌یابد.

در یک سخنرانی قبلی به سحر و جادوی معنویت مرتبط با برخی نظریه‌های قبالایی اشاره کردم. این عناصر در تفکر لوریانی، تحت عنوان **کَوانا**،[۳] یا غایت عرفانی، جایگاه بسیار مهمی را به خود اختصاص می‌دهد. وظیفهٔ انسان به جهت‌گیری تمام هدف باطنی او به سوی بازگردانی هماهنگیِ آغازینی بستگی دارد که به واسطهٔ عیب و نقص اولیه ـ یعنی شکستن ظروف ـ و آن نیروهای شرّ و گناهی که به آن زمان باز می‌گردد، بر هم زده شد. وحدت بخشیدن به نام خدا، چنان که این اصطلاح بر آن دلالت می‌کند، صرفاً به معنای انجام عمل اعتراف و اذعان به ملکوت خدا نیست، بلکه فراتر از این است: آن فعالیت و اقدام است نه نمایش و تظاهر. **تیقون** وحدت اسم خدا را که به واسطهٔ عیب و نقص آغازین نابود شده بود باز می‌گرداند ـ لوریا در مورد حروف یه سخن می‌گوید که از وه در اسم یهوه جدا شده ـ و هر عمل دینی واقعی معطوف به هدف واحدی است.

---

۱. پری عص حییم یا اثمار «شجره حیات» (I, I (Dubrowno) p.5a).

2. Galuth

3. *Kawwanah*

https://t.me/ketabhayemontakhabe

در دوره‌ای که تبعید تاریخی مردم یهود واقعیت مخوف و بنیادین زندگی بود، اندیشهٔ قدیمی تبعید شخینا، بیش از پیش اهمیت بسیار زیادتری یافت. با وجود تمام ادعای مصرّانه عارفان قبالا مبنی بر اینکه این اندیشه نشانگر استعارهٔ صرف است، ولی از آثار خود آنها پیداست که آنها اساساً چیز دیگری در آن می‌دیدند. تبعید شخینا یک استعاره نیست، آن نمادی اصیل از وضعیت «ازهم‌گسستهٔ» اشیا در قلمرو قوا و استعدادهای الاهی است. شخینا، همچون **سفیرای** آخر، زمانی که ظروف و مجاری شکسته شد، فرو افتاد. زمانی که تیقون آغاز شد و سفیرای آخر به عنوان «راحیل»، عروس آسمانی، مجدداً نظام یافت، او نیروی تازه به دست آورد، تقریباً به اتحاد کامل با زِعِر اَنپین دست یافت زمانی که به واسطهٔ عملی که به عنوان «کوچک شدن ماه» توصیف شده، برای دومین‌بار تا حدی از ذات و جوهر خود محروم گشت.[۱] علاوه بر این، با آفرینش آدم خاکی، **تیقون** به معنای دقیق کلمه به پایان خود رسید؛ عوالم تقریباً در حالتی بودند که به منظور آن مهیا شده بودند، و اگر آدم در روز ششم مرتکب گناه نشده بود، با عبادات و اعمال معنوی او، رستگاری و نجات نهایی در روز سبت به وقوع می‌پیوست.[۲] روز سبت جاودانه می‌آمد و «هر چیزی به منشأ آغازینش باز می‌گشت».[۳] در عوض آن، هبوط آدم دوباره این هماهنگی را بر هم زد، و تمام عوالم از پایه‌های ستونشان برانداخته شدند،[۴] و یک‌بار دیگر شخینا به تبعید فرستاده شد. بازگرداندن شخینا به اربابش، و متحد ساختن شخینا با او، در هر دو صورت هدف واقعی تورات

1. *Ets Hayim*, ch.XXXVI.

۲. مقایسه کنید با قطعهٔ منقول در یادداشت ۹۱ [متن انگلیسی]. دربارهٔ گناه آدم، همچنین مقایسه کنید با قطعات طولانی در کتاب گزیده‌ها (f.56b (1913)) و کتاب تفسیری بر گناه اولیهٔ آدم در مجموعهٔ باب آیات (f.1d-4b).

۳. ابو ابی پیرامون گفته‌های ربی شمعون بریوحای (f.37c/d (1898)).

4. Cf. *Sefer Ha-Gilgum*, ch.1-3; ابو ابی پیرامون گفته‌های ربی شمعون بریوحای loc. cit.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

است. این نقش و کارکرد عرفانی فعل انسانی است که شأن و مقام ویژه به آن می‌دهد. انجام هر حکم و فرمانی با یک عبارت کلیشه‌ای همراه بود که اظهار می‌داشت که این عمل «به خاطر متحد ساختن ذات واحد مقدّس، سبحانه و شخینای او، از روی خوف و عشق» انجام گرفت.[۱]

اما نظریهٔ **کَوانا**، به‌ویژه **کَوانای** نیایش در اینجا متوقف نمی‌شود. از نظر لوریا، وارث کل مکتب فکری در قبالای قدیمی که او صرفاً آن را بیشتر بسط و توسعه می‌دهد، منظور از نیایش چیزی بیش از برون ریختن آزاد احساس دینی است. همچنین آن صرفاً تقدیر و ستایش نهادینه شدهٔ خدا به عنوان آفریدگار و پادشاه توسط جامعهٔ دینی، در دعا و نیایش رایج در مراسم عبادی یهودی نیست. دعا، و نیایش‌های فردی و نیز ادعیهٔ جمعی، ولی به‌ویژه ادعیهٔ جمعی، تحت برخی شرایط وسیلهٔ عروج عرفانی روح به سوی خدا هستند.[۲] واژگان دعا، به‌ویژه نیایش عبادی سنتی با متن ثابت آن، به صورت ریسمان ابریشمی درمی‌آید که به کمک آن قصد عرفانی ذهن راه پرمخاطره خود را از میان تاریکی به سوی خدا جست‌وجو می‌کند. هدف تأمل عرفانی در عمل نیایش و اندیشیدن در باب این عمل، کشف مراتب مختلف این عروج است، که البته می‌توان آن را نزول به درون ژرف‌ترین نهانگاه‌های نفس نامید. به نظر لوریا، نیایش تصویری نمادین از فرآیند یزدان‌شناختی و کیهانی است. عابد مخلصی که در حالت روحی تأمل عرفانی نیایش می‌کند از میان تمام مراتب این فرآیند، از

---

۱. *«به نام خدای واحد مقدس متبارک و شخینای حضرتش دارای خوف و جلال به واسطهٔ مقام حروف «ی» و «ه» با حروف «و» و «ه» که توحید کامل است»* این عبارت معمولاً در میان محافل متأثر از مکتب قبالای لوریانی خصوصاً به کمک کتاب ابو اب صهیون ناتان‌هانوور (Nathan Han Hover) رواج یافت.

مقایسه کنید با باب‌صو اب اثر ویتال (f.3b and 4b) (1872)).

۲. مقایسه کنید با مقالهٔ من:

Der Begriffder Kawwanah in der alten kabbalah in (MGWJ 78 (1934), p.492-518).

https://t.me/ketabhayemontakhabe

بیرونی‌ترین تا درونی‌ترین مرتبهٔ آن، گذر می‌کند.[۱] علاوه بر این: نیایش یک عمل عرفانی است که بر روی **سفیروتی** که عارف در **کَوانای** عرفانی خود از میان آنها گذر می‌کند، تأثیر می‌گذارد. این بخشی از فرآیند عرفانی عظیم **تیقون** است. از آنجایی که **کَوانا** ماهیتی معنوی و روحانی دارد، در عالم روحانی می‌تواند چیزی به دست آورد. آن اگر توسط انسانی شایسته و در جای مناسب به‌کار برده شود، می‌تواند به صورت نیرومندترین عامل درآید. چنان که دیده‌ایم، فرآیند بازگشت تمام اشیا به جایگاه مناسبشان نه تنها نیازمند محرّکی از جانب خداوندست، بلکه به محرکی از سوی مخلوق او، از طریق عمل دینی‌اش، نیاز دارد. زندگانی حقیقی و جبران واقعی گناه نخستین به واسطهٔ تلاقی و همزمانی این دو محرک الاهی و انسانی امکان‌پذیر می‌شوند.

خلاصه اینکه، عابد واقعی نیرو و تأثیری عظیم بر روی عوالم باطنی اعمال می‌کند، درست همان‌طور که به همین نسبت مسئولیتی بزرگ را جهت انجام وظیفهٔ مسیحایی‌اش بر عهده می‌گیرد. حیات هر عالم و هر قلمروی در حرکت دائمی و پیوسته است؛ هر لحظه مرتبه‌ای جدید در بسط و توسعهٔ آن است.[۲] در هر لحظه تلاش می‌کند تا صورت طبیعی‌ای را بیابد که آن را از درون آشفتگی بیرون می‌آورد. و لذا نهایتاً برای هر لحظهٔ تازه‌ای **کَوانای** عرفانی تازه‌ای وجود دارد. هیچ نیایش عرفانی کاملاً شبیه نیایش دیگری نیست. نیایش واقعی به تقلید از ضرب‌آهنگ ساعتی شکل می‌گیرد، که برای آن و در آن ساعت سخن می‌گوید.[۳] از آنجا که

---

۱. این نظریهٔ **تیت** است که در کتاب نِیّات (ونیز، ۱۶۲۰) رسالهٔ سفر پری عص حییم «کتاب اثمار شجرهٔ حیات» (بهترین چاپ آن از دوبرونو، ۱۸۰۴)، و رسالهٔ باب النیّة (اورشلیم، ۱۸۷۸) بسط می‌یابد.

2. *Ets Hayim*, ch.1, 5, p.29.

۳. ویتال در یادداشت بسیار جالبی که در مقدمهٔ اثر معروف سیدورها ـ آری سلسلهٔ ادعیه و مناجات در طریق اسرار (*Zolkiew*, p.5c/d, 1761) چاپ شده است همهٔ این موضوعات را شرح و توضیح می‌دهد.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

هر کسی، مطابق با مرتبهٔ خاص نفس خود در این سلسله، در عمل **تیقون** مشارکت می‌کند، لذا هر تأمل عرفانی ماهیتی فردی و شخصی دارد. در مورد اصول کلی مربوط به راه و جهت چنین تأملی، یعنی اصولی که هر فردی ممکن است به شیوهٔ خاص خود و در زمان خاص خود برای نیایش و دعای رایج مراسم عبادی به‌کار بگیرد، لوریا معتقد بود که آنها را یافته بود، و پیروانش آنها را با تفصیل بسیار بسط و توسعه دادند. آن اصول نشانگر کاربرد نظریهٔ تأمل و مکاشفهٔ ابوالعافیه در قبالای جدید است. تأکید بر روی ویژگی کاملاً فردی نیایش، که در نظریهٔ **کَوانای** حییم ویتال جایگاه بسیار مهمی را به خود اختصاص می‌دهد، بسیار حائز اهمیت است چراکه در اینجا ما در حوزه‌ای از عرفان قرار داریم که در آن خطر انحطاط و تنزل به درون سحر و جادوی بدون فکر بیش از اندازه است.

نظریهٔ لوریا دربارهٔ نیایش عرفانی مستقیماً در مرز میان عرفان و سحر و جادو قرار می‌گیرد، یعنی جایی که یکی تنها به آسانی به درون دیگری وارد می‌شود. هر دعا و نیایشی که بیش از اعتراف صرف به فرمانروایی و ملکوت خداست، در واقع هر نیایشی که به معنایی کم و بیش آشکارا مشخص منوط به این امید و آرزو باشد که مورد پذیرش قرار گیرد، مستلزم تناقض همیشگی آرزوی انسان جهت تأثیر گذاشتن بر راه‌های مرموز و تصمیمات جاودانهٔ مشیت الاهی است. این تناقض، که احساس دینی در اعماق غیر قابل درک آن جای دارد، الزاماً به مسئلهٔ ماهیت سحرآمیز نیایش و دعا منجر می‌شود. تمایز سهل و آسان میان سحر و جادو و به اصطلاح عرفان واقعی، که در آثار برخی دانشمندان معاصر می‌یابیم (و در گزارش ابوالعافیه از نظام فکری خود نیز با آن مواجه شدیم)، با تعریف انتزاعی آنها از اصطلاح عرفان، کاملاً به تاریخ و زندگی بسیاری از متفکران عرفانی نامربوط است. گیریم که سحر و جادو و عرفان نشانگر مقوله‌های اساساً متفاوتی هستند، اما آن به معنای ردّ این

https://t.me/ketabhayemontakhabe

واقعیت نیست که آنها می‌توانند در یک ذهن تلاقی کرده، تحول یافته و روی یکدیگر اثر بگذارند. تاریخ نشان می‌دهد که به‌ویژه آن مکاتب عرفانی که صرفاً وحدت وجودی نیستند و گرایشی جهت محو تمایز میان خدا و طبیعت از خود نشان نمی‌دهند، نمایانگر آمیزه‌ای از آگاهی عرفانی و جادویی هستند. این مسئله در مورد بسیاری از اشکال عرفان هندی، یونانی، کاتولیک و نیز یهودی صادق است.

اینکه نظریهٔ **کَوانا** در نیایش می‌توانست به عنوان نوع خاصی از سحر و جادو تفسیر شود برای من روشن به نظر می‌رسد؛ و اینکه آن مستلزم مسئلهٔ اعمال سحرآمیز است فراتر از هرگونه شک و تردیدی است. با وجود تعداد عارفان قبالا که تحت تأثیر این وسوسه سستی نشان دادند به‌طور شگفت‌انگیزی اندک است. بر حسب اتفاق در اورشلیم با افرادی مواجه شده‌ام که تا به امروز به عمل تأمل عرفانی در دعا و نیایش، آنچنان که لوریا آن را تعلیم داد، وفادار مانده‌اند، چراکه در میان هشتاد هزار یهودی اورشلیم هنوز سی یا چهل مرشد دعا و نیایش عرفانی وجود دارد که آن را پس از سال‌ها آموزش معنوی به‌کار می‌بندند.[1] مجبورم بگویم که در اکثر موارد یک نگاه اجمالی کافی است تا ویژگی نیایش عرفانی آنها را تشخیص دهیم. هیچ‌یک از این افراد منکر این نخواهند شد که **کَوانای** باطنی نیایش به آسانی می‌تواند به عنوان سحر و جادو ظاهر شود، اما آنها نوعی نظام آموزشی معنوی ابداع کرده، یا شاید بتوان گفت به ارث برده‌اند، که در آن مرکز ثقل بر روی درون‌نگری[2] عرفانی است. **کَوانا** از نظر آنها نیز راه به سوی **دوقوت**[3] یعنی آن ارتباط عرفانی با خدا است، که

---

۱. کتاب ادعیهٔ آنان در سال‌های ۱۹۱۶ـ۱۹۱۱ در اورشلیم چاپ شده است. این کتاب به سیدور یا ادعیهٔ شالوم شرابی معروف است که دربارهٔ او باید به ص۳۲۸ مراجعه کنید.

2. introspection

3. *Devekoth*

https://t.me/ketabhayemontakhabe

چنان که در سخنرانی قبلی دیده‌ایم، نمونه‌ای بارز از اتحاد عـرفانی[1] در عرفان قبالا است. در اینجا جذبه تنها در محدوده‌هایی که این **کَوانا** تعیین کرده امکان‌پذیر است؛ آن جذبه ناشی از تأمل خاموش و آرام،[2] و امحای ارادهٔ انسان برای مواجهه با ارادهٔ خدا و نیایشی است که به عنوان نـردهٔ پلکانی عمل می‌کند که عارف بر آن تکیه می‌دهد، برای اینکه ناگهان یـا بدون آمادگی به جذبه[3]ای فرو نیفتد که در آن آب‌های مقدس ممکن است آگاهی او را غرق سازند.[4]

۸

نظر و عمل دعا و نیایش عرفانی، بخش باطنی مکتب قبالای لوریـانی است، یعنی آن بخش از آن که مختص مقرّبان و برگزیدگان است. با وجود این، به موازات این نظر، اندیشه‌هایی بـا ویـژگی متفاوت می‌یابیم. مخصوصاً، نظریهٔ تحقق عملی **تیقون**، و ترکیب آن نه تنها با دیدگاه فوق‌الذکر در مورد وظیفهٔ انسان مؤمن، بلکه همچنین با نظریهٔ تناسخ،[5] برای هر سه عنصر بیشترین تأثیر را بر محافل گستردهٔ یهودیان تأمین کرد. لوریا وظیفهٔ انسان را به شیوه‌ای ساده ولی مؤثر به عنوان بازگشت ساختار

---

1. unio mystica

2. Paulus Berger, *Cabalismus Judaeo* - Christianus detectus, p.118 (1707).
او می‌گوید که **کَوانّا** را نزد عارفان قبالا معروف به *Sabbatismus ac Silentium Sacrum* یافته است. من تاکنون قادر نبوده‌ام، منبع این عبارت را که به نظر می‌رسد از *Knorr's Kabbala Denudata* گرفته شده است، پیگیری کنم.

3. ecstasy

۴. همهٔ اینها و نکات زیر از سفر **هگیلگولیم** «کتاب تناسخ‌ها» ویتال نشئت می‌گیرد که بهترین و کامل‌ترین چاپ آن در Przemysl, 1875 منتشر گردید. به‌خصوص مقایسه کنید با فصل‌های ۱ـ۴ و ۶. ترجمهٔ لاتینی در اثر ذیل موجود است:

(Knorr's Kabbala Denudata vol.II, Pars 2 (1684), p.243-473.

5. metem Psyzhosis

https://t.me/ketabhayemontakhabe

معنوی آغازین یا شکل و **هیئت کلی** او تعریف کرده است. این وظیفهٔ هریک از ماست، چراکه هر نفسی واجد قوا و استعدادهای این ظهور معنوی است، ولی به واسطه هبوط آدم، که نفس او دربردارندهٔ تمام نفوس بود، خوار و تحقیر شده است.[۱] از این نفس‌النفوس، بارقه‌هایی در تمام جهات پراکنده شده و در ماده پراکنده شده است. مسئله گردآوری مجدد آنها، بالا بردن آنها به جایگاه مناسبشان و بازگرداندن ماهیت معنوی انسان در جلال و شکوه آغازین آن است، آنچنان که خدا آبستن آن بود. به نظر لوریا معنای اعمالی که تورات مقرر داشته یا منع کرده چیزی نیست جز اجرای این فرآیند بازگردانی ماهیت معنوی انسان، توسط فرد و در او. **ترگوم**[۲] پیش از این مقایسه‌ای میان ۶۱۳ اوامر و نواهی تورات و ۶۱۳ عضو فرضی جسم انسان انجام داده است.[۳] اکنون لوریا این تفکر را عرضه می‌کند که نفس نیز، که نشانگر ظهور آغازین انسان پیش از تبعیدش به درون جسم است، ۶۱۳ جزء دارد. انسان با اجرای فرامین تورات، ساختار معنوی خویش را بازمی‌گرداند؛ گویی او آن را از درون وجود خود می‌تراشند. و از آنجا که هر جزء با یک فرمان مطابقت دارد، راه‌حلّ «وظیفه» مستلزم اجرای کامل تمام این ۶۱۳ فرمان است.

ضمناً، این ارتباط تمام انسان‌ها با هم از طریق نفس آدم، پیش از این نظر کوردوورو را نسبت به تأملات عرفانی تغییر داده بود. به نقل از سخنان او، «در هر فردی چیزی از هم‌نوع او وجود دارد. بنابراین، هر آنکه گناه می‌کند، نه تنها به خود بلکه همچنین به آن جزء از خود که متعلق به

---

۱. این مفهوم مبتنی است بر تفسیر عرفانی آگادا دربارهٔ آدم. مقایسه کنید با: میدراش تَنحوما، باب **کی تیسا**، بخش ۱۲ و (Exod, Rabba par. 40).

2. *Targum*

3. ۲۴۸ **عضو بدن و ۳۶۵ رگ**; Cf. *Targum Jonathan Ben uziel on Gen*, I, 27 and *Zohar*, I, 170b.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

دیگری است، آسیب می‌رساند» و به نظر کوردوورو این نکته دلیل واقعی آن است که چرا تورات (لاویان ۱۹: ۱۸) می‌توانست این فرمان را مقرر دارد که «تو باید همسایه‌ات را همچون خود دوست بداری» ـ چراکه دیگری در واقع خود اوست.[1]

در اینجا مایلم نکته‌ای را اضافه کنم. ویژگی گنوسی این روان‌شناسی و انسان‌شناسی آشکار است. ساختار انسان‌شناسی لوریا به‌طور کلی با الاهیات و جهان‌شناسی او مطابقت دارد، با این تفاوت که وجه مشترک دیگر نور عرفانی فیضان و تجلّی الاهی نیست، بلکه نفس و «بارقه‌های» آن است. انسان، چنان که پیش از هبوط‌اش بود، به عنوان موجودی کیهانی تصور می‌شود که کل جهان را در درون خود دارد و جایگاه و مقام او حتی برتر از مقام مططرون، یعنی اولین فرشته، است.[2] آدم کتاب مقدس، یعنی **آدم هاریشُون**،[3] در سطح انسان‌شناسانه با **آدام قدمون**، یعنی انسان نخستین هستی‌شناختی، مطابقت دارد. ظاهراً این انسان و انسان عرفانی رابطه‌ای نزدیک با یکدیگر دارند؛ ساختار آنها یکی است، و براساس سخنان ویتال، یکی جامه و پوشش دیگری است. در اینجا همچنین تبیینی دربارهٔ رابطهٔ میان هبوط انسان و فرآیند کیهانی، و میان اصول اخلاقی و طبیعی داریم. از آنجا که آدم واقعاً، و نه صرفاً به صورت استعاری، وجودی فراگیر و همه‌شمول بود، به همین ترتیب مسلم بود که هبوط او مقدر بود هر چیزی را به چالش کشاند، نه صرفاً به‌طور استعاری بلکه به صورت واقعی به دنبال خود به هبوط کشاند و تحت تأثیر قرار دهد. ماجرای **آدم قدمون** در سطح عرفانی تکرار می‌شود، و با **ماجرای آدم ریشون** شباهت دارد. عالم هبوط می‌کند، آدم هبوط می‌کند، هر چیزی تحت تأثیر قرار

---

1. Cordovero «کتاب نخل دوورا» و سفر تومر دوورا (Jerusalem, 1928, p.5).
2. Cf. باب آیات, f.3a; کتاب تناسخ‌ها, ch.XVIII.
3. *Adam Ha-Rashon*

https://t.me/ketabhayemontakhabe

گرفته و آشفته می‌شود و، همان‌طور که لوریا می‌گوید وارد «مرحله‌ای از نقصان و کاهش» می‌شود. گناه نخستین تکرار،[1] «شکستن ظروف» در سطح نسبتاً نازل‌تر است.[2] اثر آن نیز این است که هیچ‌چیز در آنجا که باید باشد و چنان که باید باشد، باقی نماند؛ بنابراین، از آن پس هیچ‌چیز در جایگاه مناسبش نبود.[3] همه‌چیز در تبعید است. نور الاهی شخینا به درون تاریکی عالم اهریمنی شرّ کشانده شد. در نتیجه خیر و شرّ درهم آمیخته شد، که باید با بازگرداندن عنصر نور به جایگاه پیشینش برطرف شود.[4] آدم موجودی الاهی بود که جایگاهش در عالم **عَسیا** بود، که چنان که دیدیم، قلمروی روحانی نیز بود.[5] زمانی که او مرتکب گناه شد، بلافاصله همان‌جا این عالم نیز از جایگاه پیشینش سقوط کرد و در نتیجه با قلمرو **کلیپوت** که در ابتدا در زیر آن قرار داشت، آمیخته شد.[6] از این‌رو عالم ماده، که ما در آن زندگی می‌کنیم، و هستی انسان به‌عنوان موجودی که بخشی از آن روحانی و بخشی از آن مادی است، به وجود آمد و هر زمان که ما مرتکب گناه می‌شویم، موجب تکرار این فرآیند، یعنی آمیختن امر قدسی با ناپاکی و آلودگی، و «هبوط» شخینا و تبعید او، می‌شویم. «بارقه‌های شخینا» در تمام عوالم پراکنده می‌شوند و «هیچ قلمروی از هستی نیست، از جمله طبیعت زنده و غیرزنده، که پر از بارقه‌های مقدسی نباشد که با **کلیپوت** درآمیخته‌اند و باید از آنها جدا گشته و بالا برده شوند».

---

1. originalsin

۲. کتاب گزیده‌ها (f.3b).

3. *Sefer Ha-Gilgum*, ch.1; (f.36b ff ابو ابی پیرامون گفته‌های ربی شیمعون بریوحای).

4. *Ets Hayim*, ch.XXVI, I.

در قطعات دیگر گفته می‌شود که جسم او از عالم بالاتر **یصیرا** گرفته شد.

5. *Sefer Ha-Gilgulim*, ch.XVI and XVIII.

6. *Sefer Ha-Gilgulim*, ch.XVIII and کتاب گزیده‌ها, f.8c.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

قرابت نزدیک این افکار با اندیشه‌های دینی مانویان باید بی‌درنگ برای محقق تاریخ دینی روشن و آشکار باشد. در اینجا ما برخی عناصر گنوسی ـ به‌ویژه نظریهٔ بارقه‌ها یا ذرات نور پراکنده ـ را داریم، که یا در تفکر قبالای اولیه وجود نداشت یا نقش خاصی در آن بازی نمی‌کرد. در عین حال تردیدی نیست که این واقعیت نه به خاطر روابط تاریخی میان مانویان و قبالای جدید صفد، بلکه به سبب شباهت بسیار در دیدگاه و گرایش است که در بسط و توسعهٔ خود نتایجی مشابه به وجود آورد. علی‌رغم این واقعیت، یا شاید واقعاً به خاطر آن، شاگردان آیین گنوسی، ممکن است به سبب آن چیزی برای فراگرفتن از نظام لوریانی داشته باشند که به عقیدهٔ من، هم در اصول و هم در جزئیات، نمونه کاملی از تفکّر گنوسی است.

۹

اما اجازه بدهید به جایی که بحث خود را شروع کردیم بازگردیم. لوریا و نیز تمام عارفان قبالای دیگر صفد، وظیفهٔ انسان در این جهان را به نظریهٔ تناسخ ارواح،[۱] یا انتقال نفس ربط داده‌اند. این نظریهٔ چشمگیر در بسط و توسعهٔ بعدی مکتب صفد بسیار مفصل مورد شرح و بسط قرار گرفته و کتاب سفر هـ‌گیلگولیم[۲] یا «کتاب تناسخ‌ها»[۳]ی حییم ویتال، که در آن توصیفی نظام‌مند از نظریهٔ تناسخ لوریا ارائه کرد، نتیجهٔ نهایی تحولی طولانی و مهم در تفکر قبالایی است.[۴] در اینجا قصد ندارم که این نکته را بیش از این دنبال کنم و تنها اشاره می‌کنم که میان دیدگاه‌های مربوط به مکتب قبالای قدیم و جدید در مورد این اندیشه، که گفتم در نظریهٔ لوریا و ویتال تبیین عالی خود را یافت، تفاوت چشمگیری وجود دارد. در مورد

---

1. transmigration of soul
2. *Sefer Ha-Gilgulim*
3. *Book of Transmigrations*
۴. مهم‌ترین نمونهٔ قبلی آن، کتاب بزرگ فاش کردن اسرار است که در سال ۱۵۵۲ نوشته شد.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

انگیزه‌هایی که قبالای قدیم و جدید را برانگیخت تا نظریهٔ تناسخ را بپذیرند باید گفت که آنها احتمالاً در آغاز از آن انگیزه‌های که همواره اعتقاد به آن را ترغیب کرده‌اند، متفاوت نبود، یعنی تأثیری که به واسطهٔ رنج و محنت‌های کودکان بی‌گناه، و خرسندی افراد شرور و بدکار بر اذهان حساس به جا می‌گذاشت، و پدیده‌های دیگری که جهت مطابقت با اعتقاد به عدالت الاهی در درون قلمرو طبیعت نیازمند تبیینی طبیعی است. چراکه باید تصدیق کرد که راه‌حلّ این تناقضات ظاهری براساس مفهوم مجازات الاهی، و به‌طور کلی امید و آرزوهای معادشناختی، همواره نتوانسته ذهن بسیاری از معتقدان به دین را قانع سازد. تفاوت این است که اکثریت عارفان قبالای قدیم‌تر تنها در ارتباط با برخی گناهان، بیشتر گناهان جنسی، با استفاده از اصطلاح عبری برای تناسخ، معتقد به **گیلگول** بودند. چنان که در سخنرانی قبل خاطرنشان کرده‌ام، آنها چیزی از قانون کلی تناسخ نمی‌دانستند که به عنوان نظام علیّت اخلاقی[1] ـ یعنی نظامی از علل اخلاقی و معلول‌های طبیعی ـ یا براساس اصطلاح سانسکریت، کرمه،[2] در نظر گرفته شود. متناسب با این تصور بود که کل این نظریه، که در ابتدا به نظر می‌رسد با مخالفت زیاد مواجه شده است، به عنوان یک راز به‌ویژه پنهان تلقی می‌شد و به درون محافل گسترده‌تر راه نیافت. یک عارف قرن سیزدهم همچون اسحاق ابن‌لطیف به‌طور تحقیرآمیزی آن را رد کرد.[3]

مکتب قبالای قرن شانزدهم دیدگاهی کاملاً متفاوت اتخاذ کرد، چراکه ـ چنان که در آغاز این سخنرانی بیان داشتم ـ نظریهٔ **گیلگول** در این بین تا به شیوه‌ای جدید و قانع‌کننده برای بیان واقعیت تبعید به‌کار می‌رفت. گویی

---

1. moral causality

2. Karma

۳. مقایسه کنید با یادداشت من دربارهٔ این موضوع در:

Gaster Anniversary Volume, p.504 (1936).

https://t.me/ketabhayemontakhabe

نقش و وظیفهٔ آن ارتقا تجربهٔ یهودیان در **گالوت**،[1] یعنی تبعید و مهاجرت از جسم، به سطح بالاتر نمادی برای تبعید نفس بود.[2] تبعید درونی نیز وجود خود را مدیون هبوط است. اگر آدم نخستین دربردارندهٔ کلّ نفس بشریت بود، که اکنون در میان همهٔ انسان‌ها در قالب رمزگذاری‌های بی‌شمار و ظواهر فردی پراکنده شده، آنگاه تمام تناسخ‌های نفوس نهایتاً تنها مهاجرت‌های نفس واحد است که تبعیدش کفارهٔ هبوط آن می‌باشد. علاوه بر این، هر فردی با رفتارش، موقعیت‌های بی‌شماری برای تبعید مجدد فراهم می‌کند. با وجود این ما در اینجا تصور جامعی از **گیلگول** به عنوان قانونی مربوط به عالم داریم، و اندیشهٔ مجازات از طریق عذاب در جهنم بیشتر به حاشیه رانده شده است. ظاهراً نظریه‌ای افراطی در مورد مجازات در فرآیند تناسخ هرگز جایی برای مفهوم جهنم باقی نمی‌گذارد، و شگفت‌انگیز نیست اگر دریابیم که در واقع تلاش‌هایی صورت گرفته که تصور دوزخ را به صورت تمثیلی درآورند تا آنجا که آن را از معنای حقیقی‌اش تهی کنند.[3] با وجود این، به‌طور کلی، آمیزه‌ای از هر دو اندیشه می‌یابیم، و به‌ویژه مکتب صفد گرایش داشت که در طرحش در باب مراحل تناسخ جایگاه خاصی را به تصور قدیمی دوزخ اختصاص دهد. این دو اندیشه درهم تنیده‌اند، اما بی‌تردید تأکید بر روی تناسخ است.

اکنون این نظریه پیوندی تنگاتنگ با مفهوم نقش انسان در عالم دارد. هر نفس فردی وجود شخصی‌اش را تنها تا زمانی حفظ می‌کند که راه تجدید حیات روحانی خود را شناخته باشد. نفوسی که فرامین را اجرا

---

1. *Galuth*

۲. اصطلاح نشاما «تبعید روح» برای گیلگول بیشتر در قرن سیزدهم توسط نویسندهٔ گمنام کتاب **تصویر** (Lembery, 1892, f.56b) به‌کار می‌رفت.

3. Cf. *EJ*, vol.IX, col. 708 and *Festschrift Fuer Aron Freimann*, p.60 (1935).

https://t.me/ketabhayemontakhabe

کرده باشند، خواه این فرامین مربوط به تمام بشریت باشد ـ یعنی مربوط به «فرزندان نوح» ـ یا در مورد یهودیان، ۶۱۳ فرمان تورات باشد، از قانون تناسخ معاف‌اند و، هریک در جایگاه مقدس و فرخنده‌شان، در انتظار پیوستن به نفس آدم نخستین هستند، زمانی که بازگشت کلی تمام اشیا به وقوع خواهد پیوست. مادامی که نفس این وظیفه را انجام نداده است دستخوش قانون تناسخ باقی می‌ماند. از این‌رو تناسخ دیگر کیفر صرف نیست، آن در عین حال فرصتی برای انجام فرامینی که پیش از این جهت اجرا به نفس داده نشده بود، است و از این‌رو فرصتی برای ادامه عمل نجات و آزادسازی خود است. در واقع مجازات محض دال بر اندیشهٔ تناسخ در دیگر قلمروهای طبیعت همچون حیوانات، نباتات و جمادات است. این تبعید به درون زندان اشکال بیگانهٔ وجود، یعنی به عالم حیوانات وحشی، عالم گیاهان و سنگ‌ها، به عنوان شکل تبعید فوق‌العاده هراس‌انگیز تلقی می‌شود. چگونه نفوس می‌توانند از چنین تبعیدی رهایی یابند؟ پاسخ لوریا به این سؤال اشاره دارد به رابطهٔ میان برخی نفوس، براساس جایگاهی که در آغاز در نفس واحد و کامل آدم، یعنی پدر بشریت، به خود اختصاص داده بودند. به نظر او، میان نفوس، و حتی خانواده‌های نفوس، که به نحوی مجموعه‌ای پویا را تشکیل داده و بر یکدیگر اثر می‌گذارند، روابطی وجود دارد.[1] این نفوس تمایل ذاتی خاصی جهت یاری رساندن به یکدیگر و تکمیل اعمال همدیگر دارند، و به واسطهٔ پرهیزگاری‌شان می‌توانند آن اعضای گروه یا خانوادهٔ خود را که به درون مرتبه‌ای پایین‌تر فروافتاده‌اند بالا ببرند و آنها را قادر سازند که سفر بازگشت به اشکال بالاتر وجود را آغاز کنند. به نظر لوریا، این رابطهٔ اسرارآمیز نفوس محتوای بسیاری از تواریخ کتاب مقدس را روشن می‌سازد. به‌طور کلی به نظری می‌رسد که تاریخ واقعی جهان، تاریخ

---

1. *Sefer Ha-Gilgulim*, chapter V.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

مهاجرت‌ها و روابط نفوس باشد، که دقیقاً همان چیزی است که حییم ویتال سعی کرد در بخش‌های آخر کتاب خود، سفر هَگیلگولیم آن را توصیف نماید. در اینجا و در آثار مشابه از این نوع، ما آمیزه‌ای خاص و شگفت‌انگیز از عناصر مکاشفهٔ محض، الهامات و تجارت شهودی شخصیت‌های این آثار (از جمله برخی الهامات که بسیار ژرف و پیچیده‌اند) و اندیشه‌های صرفاً موعظه‌آمیز و تداعی‌های فکری را می‌یابیم.

خلاصهٔ آنچه گفتیم این است که **گیلگول** بخشی از فرآیند بازگشت، **تیقون**، است. به علت سیطرهٔ نیروی شر بر انسان، مدت این فرآیند بی‌اندازه طولانی است ولی ـ و در اینجا در نظریهٔ لوریا به نکته‌ای می‌رسیم که برای آگاهی فردی بسیار جالب بود ـ می‌توان آن را با برخی اعمال، یعنی شعایر دینی، تأملات و اعمال توبه‌آمیز کوتاه کرد.[1] هر کسی ردّ و نشان پنهان تناسخ‌های نفس خود را در خطوط پیشانی و دست‌هایش[2] و در رایحه‌ای که از جسم او منتشر می‌شود، با خود دارد.[3] و کسانی که رمزگشایی این نوشتهٔ نفس به آنها اعطا شده می‌توانند در سرگردانی و آوارگی‌اش به آن کمک کنند. واقعیت این است که کوردوورو و لوریا وجود این نیرو را تنها در عارفان بزرگ مورد تصدیق قرار می‌دهند.[4]

---

۱. همان، فصل ۸، رسالهٔ باب جبران مافات و معاصی ویتال (Koretz, 1783, f.30-39)؛ رسالهٔ باب ترتیبات توبه در مجموعهٔ اعماق شاهان (f.15-21 (1648))؛ رسالهٔ مراتب توبه در پایان رسالهٔ کوچک سرآغاز حکمت و (بهتر از آن) در پایان کتاب یکصد قسیطای مناحم عزرا فانو (f.58-69 (1892)).

۲. شم طو بن شم طو، مراتب توبه، (f.78a (Ferrara 1556)).

۳. انوار آفتاب، ابراهام گالانت (Abraham Galante) (on Zohar II, 105b). که از اسحاق نابینا (حدود ۱۲۰۰) نقل می‌شود که می‌توانست از روی رسالهٔ بسودن هوا پیشگویی کند که آیا نفس انسان «تازه» یا «کهنه» است. مقایسه کنید با تفسیر تورات رکاناتی (Recanati) (بخش‌های **وَیشو** و **کی تِصِه**).

۴. درس‌گفتار قامت کردورو (f.83d)؛ باب روح‌القدس ویتال (f.3a-5b (Jerusalem, 1912))؛ رسالهٔ تفسیر تل پیوت «اسلحه‌خانه» (f.108a (1860)).

https://t.me/ketabhayemontakhabe

اکنون نکتهٔ جالب و مهم این است که این نظریهٔ قبالایی تناسخ، که تأثیر آن در ابتدا محدود به محافل بسیار کوچک بود، نفوذ خود را پس از سال ۱۵۵۰ با سرعتی خیره‌کننده بسط و گسترش داد. اولین کتاب حجیمی که مبتنی بر نظام بسیار مبسوط **گیلگول** است، کتاب گالی رازَیا،[1] «اسرار فاش شده»[2] است، که در سال ۱۵۵۲ توسط نویسنده‌ای گمنام نوشته شده است.[3] در مدت زمان کوتاهی این نظریه به صورت بخش جدایی‌ناپذیری از اعتقاد رایج یهود و فرهنگ عامه یهودی درآمد. اهمیت این نکته از آن حیث بسیار چشمگیر است که ما در اینجا نظریه‌ای داریم که، برخلاف بسیاری از عناصر دیگر اعتقاد دینی رایج یهودی، به‌طور کلی در محیط اجتماعی و فرهنگی‌ای که یهودیان در آن زندگی می‌کردند، مورد پذیرش نبود. در تکرار آنچه پیش از این گفته‌ام، گرایش به این اعتقاد دارم که شرایط تاریخی ویژه یهودیان در آن نسل‌ها به همان اندازه‌ای با موفقیت آن ارتباط داشت که گرایش رایج همگانی به سوی روح‌باوری[4] با موفقیت آن مرتبط بود. اعتقاد دین ابتدایی روح‌گرایانه است، به این معنی که گرایش دارد که تمام اشیا را به عنوان مخلوقات جاندار و فعال تلقی کند و نظریهٔ **گیلگول** نه تنها برای این سطح تفکر ابتدایی جاذبه داشت، بلکه عمیق‌ترین و سوزناک‌ترین تجربهٔ یهودیان را در **گیلگول** تبیین می‌کرد و، به کلی دگرگون می‌ساخت و به تجلیل از آن می‌پرداخت، آن هم به شیوه‌ای که برای تخیل جاذبه و گیرایی بسیار و مستقیم داشت. چراکه در اینجا **گیلگول** معنایی جدید به دست می‌آورد. پیش از این **گیلگول** یا به عنوان کیفر برای گناهان بنی‌اسرائیل یا به عنوان آزمایشی برای ایمان بنی‌اسرائیل

---

1. *Galli Razaya*

2. *The Revealed Mysteries*

۳. کتاب فاش‌گویی اسرار تنها به‌طور ناقص چاپ شد (موهیلو، ۱۸۱۲) و به صورت کامل‌تر در نسخه دست‌نویس موجود در اکسفورد (۱۸۲۰) موجود است. مقایسه کنید با: *Kirjath Sefer*, II, p.119-124

4. animism

https://t.me/ketabhayemontakhabe

تلقی می‌شد. اکنون **گیلگول** تمام آن چیزها هست، ولی به لحاظ درونی نوعی مأموریت است: هدف آن تعالی بخشیدن به بارقه‌های فروافتاده از مکان‌های مختلف آنهاست. «و نکته رازآمیز این است که چرا سرنوشت بنی‌اسرائیل باید این باشد که توسط تمام امت‌های عالم به اسارت درآید: برای اینکه شاید آن بارقه‌هایی را که در میان آنها نیز فروافتاده‌اند تعالی بخشد...» و بنا بر این لازم بود که بنی‌اسرائیل جهت بالا بردن هر چیزی در چهار جهت عالم پراکنده شود».[۱]

۱۰

نفوذ قبالای لوریانی، که از حدود سال ۱۶۳۰ به بعد، به صورت چیزی شبیه الاهیات عرفانی[۲] یهودیت درآمد، به هیچ‌وجه نمی‌تواند مبالغه‌آمیز باشد. قبالای لوریانی نظریه‌ای را از یهودیت تعلیم می‌داد که حتی در رایج‌ترین جنبه‌هایش از هیچ‌چیز از وضع غم‌انگیز مسیحایی آن چشم‌پوشی نمی‌کرد. نظریهٔ **تیقون** هر یهودی را به مقام یک قهرمان در فرآیند عظیم بازگردانی بالا برد، به شیوه‌ای که هرگز پیش از این شنیده نشده بود. به نظر می‌رسد که خود لوریا معتقد بود که پایان این فرآیند نزدیک است و او «این امید را در سر می‌پروراند که سال ۱۵۷۵ سال نجات است»، امید و آرزویی که بسیاری از عارفان قبالای دیگر نسل او در آن شریک بودند.[۳] به نظر می‌رسد که چنین نظریاتی دارای این ویژگی

---

۱. رسالهٔ گزیده‌ها، (f.89b).

2. theologia mystica

3. A. H. Silver, *A History of Messianic Speculation in Israel*, p.137-138 (1927).
این نویسنده شواهدی را از افسانه‌هایی که پیروان لوریا گفته‌اند، گردآوری می‌کند. دربارهٔ سال ۱۵۷۵، به عنوان سال مسیحا مراجعه کنید به همان ص۱۳۵ـ۱۳۷. سال ۱۶۳۰ نشانگر آغاز گسترش **عمومی** تعالیم لوریا توسط موسی پراگر (Moses Praeger) عارف قبالا در رسالهٔ ویقهل مشه «موسی دوم را جمع کرد» ((f.58a (Dessav, 1699) بوده است: «**پیروان لوریا گفته‌های وی دربارهٔ سال ۵۳۳۵ یهودی (۱۵۷۵م) تا سال ۵۳۹۰ یهودی را پنهان کردند**».

https://t.me/ketabhayemontakhabe

باشند که کشش و فشاری که آنها نشان می‌دهند نیازمند نوعی تسکین و آرامش ناگهانی و هیجان‌انگیز است. زمانی که نظریهٔ **تیقون** به درون آگاهی و شعور عمومی راه یافته بود، روحیهٔ معادشناختی مقدر بود که رشد کند؛ به هیچ‌وجه نمی‌توانست غیر از این باشد. اما حتی پس از اینکه عنصر مسیحایی‌ای عرفان جدید تهدید کرده بود که شعله‌های آتش بزرگ مکاشفه را در دل جامعهٔ یهودیان روشن سازد، اندیشه‌های نظری بنیادین و نتایج عملی‌اش تأثیر و نفوذ خود را حفظ کردند.

نه تنها اندیشه‌ها، بلکه تعداد زیادی از آداب و رسوم و شعایری که به دلایل عرفانی توسط عارفان قبالای صفد ـ که به هیچ‌وجه تنها پیروان لوریا نبودند ـ ترویج یافت، در تمام جوامع مورد پذیرش قرار گرفت. این شعایر و آداب و رسوم تا حدود زیادی با استیلای رو به افزایش اصول زاهدانه در زندگی اجتماعی مرتبط بودند، اصولی همچون روزهٔ اولین مولد در روز پیش از عید پِسَحْ،[1] شب‌زنده‌داری پیش از **شاووعُوت**[2] و **هوشعنا ربا**،[3] تبدیل روز اخیر از عید شادی به روز توبه که در واقع به یوم کیپور[4] خاتمه می‌دهد، تبدیل روز آخر قبل از هر ماه جدید به یک به اصطلاح «روز کوچک کفاره» و بسیاری از نمونه‌های دیگر از این نوع.[5] به جای مراسم توبه که حسیدهای قدیم آلمان آن را پیشنهاد می‌کردند، ما اکنون رهنمودهای اسحاق لوریا برای توبه‌کاران را می‌یابیم.[6] این روحیهٔ جدید و تکرار عرفانی اصول قدیمی‌تر به میزان زیادی بر برخی حوزه‌های زندگی

---

1. passover
2. *ShevuJoth*
3. *Hoshanah Rabboh*
4. Day of Atonemen

۵. بیشتر این شعایر در رسالهٔ باب نیات در جای مناسب خود توضیح داده می‌شوند. نیز نگاه کنید به:

A. Abeles, *Der Kleine ver Soehnungstag* (1911), (دربارهٔ **هوشعنا ربّا**) (Mantova 1648) «مقیص رِدومیم ،بیداری خستگان».

۶. بنگرید به منابع منقول در یادداشت ۱۲۰.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

یهود سایه افکند. من سه حوزهٔ برجسته و مهم در این زمینه را ذکر خواهم کرد: جشن روز سبت و دیگر جشن‌ها، زندگی جنسی و تولید مثل، و در سوی دیگر هر چیزی مربوط به مرگ و زندگی پس از مرگ. بسیاری از این نوآوری‌ها رواج گسترده‌ای پیدا کرد، برای مثال رسم خواندن میشنا به یاد درگذشتگان (چراکه میشنا حروف صامتی همانند واژهٔ عبری **نشاما**،[1] یعنی «نفس» دارد). اما به‌ویژه، مراسم عبادی، که همواره روشن‌ترین آینهٔ احساس دینی است، عمیقاً از نفوذ عارفان تأثیر پذیرفت. نیایش‌ها و ادعیهٔ جدید بسیاری، برای فرد و نیز برای جامعه، به‌تدریج ابتدائاً به کتب دعای محافل سرّی و پس از آن به اشکال عموماً پذیرفته شدهٔ دعا راه یافت.[2] از این رو این عارفان در گنجانده شدن سرود مشهور **لِخا دُودی لیقْرَت کَلّا**[3] از سلیمان القابض[4] اهل صفد در نیایش عصر جمعه مؤثر بودند. به مراتب زیباترین و مشروح‌ترین توصیف از زندگی مؤمن قبالایی را در سرتاسر سال، آن‌گونه تحت تأثیر و نفوذ غالب مکتب قبالای لوریانی قرار گرفت، می‌توان در کتاب حِمدَت یامیم،[5] «زیور أیام[6]»، نوشتهٔ یکی از پیروان گمنام شبات‌های میانه‌رو یافت، که نسبت به سنت حاخامی وفادار ماند.[7] (نظریهٔ قدیمی را مبنی بر اینکه مؤلف آن کسی جز خود شبتای پیشگو، ناتان اهل غزه[8] نبود باید کنار گذاشت). این کتاب حجیم، که در اورشلیم

---

1. *Neshamah*

2. Cf. *A. Berliner Randbemer Kungen Zum taeglichen Gebetbuche*, vol.I, p.30-47 (1909); Abr. I. Schchter, *Lectures on Jewish Liturgy*, p.39-60 (1933).
این موضوع مهمی است که خود نیاز به مطالعه‌ای جامع دارد.

3. *Lekha Dodi Likrath Kallah*

4. Solomon Alkabez

5. *Hemdath Yamim*

6. *The Adornment of Days*

۷. نخستین‌بار، حمدت یامیم «تحفهٔ ایام» در ازمیر در سال ۱۷۳۱ چاپ شد.

۸. بنگرید به سرگذشت یهودیان در ترکیه اثر روستر Rosanes (vol.IV, (1935) p.445-449)؛ احترام حاخام‌ها اثر ام. هلی پرین (M. Heilprin) (Jerusalem 1896) که مطالب خوبی دربارهٔ موضوع‌های تغزلی ارائه می‌دهد؛ میتحت یهودا «رسم یهودا» یهودای ام. فتیا (Jehuda M. Fetaya) (Bagdad, 1933, f.37-39).

https://t.me/ketabhayemontakhabe

نزدیک به اواخر قرن هفدهم نوشته شد، علی‌رغم اینکه به نظر ما باورنکردنی به نظر می‌رسد، به عقیده من یکی از زیباترین و تأثیرگذارترین آثار ادبیات یهودی باقی می‌ماند.

قبالای لوریانی آخرین جنبش دینی در یهودیت بود که نفوذ آن در میان تمام بخش‌های قوم یهود و در هر کشور دورهٔ آوارگی، بدون استثنا، غالب گردید. آن آخرین جنبش در تاریخ یهودیت خاخامی بود که عالم واقعیت دینی مشترک میان کل این قوم را بیان کرد. ممکن است از نظر فیلسوف تاریخ یهود شگفت‌انگیز به نظر برسد که نظریه‌ای که به این نتیجه دست یافت، رابطه‌ای عمیق با آیین گنوسی داشت، ولی منطق و دیالکتیک تاریخ این چنین‌اند.

خلاصه اینکه، قبالای اسحاق لوریا را می‌توان به عنوان تفسیر عرفانی از تبعید و نجات، یا حتی به عنوان اسطوره‌ای بزرگ در باب تبعید توصیف کرد. ذات و جوهر آن منعکس‌سازندهٔ عمیق‌ترین احساسات دینی یهودیان آن عصر است. از نظر آنها، تبعید و نجات به دقیق‌ترین معنای کلمه نمادهای عرفانی بزرگی بودند که به چیزی در وجود الاهی اشاره دارد. این نظریه جدید دربارهٔ خدا و عالم با اندیشهٔ اخلاقی جدید دربارهٔ انسان مطابقت دارد که این نظریه را ترویج می‌کند: کمال مطلوب زاهده که هدفش اصلاح مسیحایی است، از میان رفتن عیب و نقص عالم، و بازگشت تمام اشیا به خدا است ـ انسان برخوردار از عمل معنوی که از طریق **تیقون** به تبعید، یعنی تبعید تاریخی قوم بنی‌اسرائیل و آن تبعید درونی که تمام مخلوقات در آن ناله و شکایت می‌کنند، پایان می‌دهد.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

۸

آیین شبتای و ارتداد عرفانی

۱

بسط و گسترش عرفان یهود از هنگام خروج از اسپانیا به بعد فوق‌العاده یکنواخت و بدون جریان‌های مخالف بوده است. تنها یک خط سیر اصلی وجود دارد. وقایع فاجعه‌آمیز آن دوره مستقیماً منجر به پیدایش مکتب جدید صَفَد شد، که افکار آن، چنان که دیده‌ایم، حول برخی مسائل که از طریق آن دگرگونی عظیم ایجاد یا نمایان شد متمرکز بود. ما همچنین دیده‌ایم که آن مکتب در پرداختن به آن مسائل، نظریهٔ کاملاً جدیدی را به کمال رساند. به نظر من این نظریهٔ جدید، آن‌گونه که لوریا آن را تدوین نمود و سرانجام مورد پذیرش الاهیات یهود قرار گرفت، نشانگر تبیینی فوق‌العاده دقیق از دیدگاهی است که پس از تغییر قرن در میان جامعهٔ یهودیان غالب شد. این اندیشه‌های جدید تفسیری عرفانی از واقعیت «تبعید» را با نظریه‌ای به یک اندازه عرفانی در باب راه «نجات» ترکیب می‌کند. روحیهٔ قدیمی تأمل عرفانی با عنصر جدید شور و شوق مسیحایی، به همراه رؤیای مکاشفه‌آمیزش از پایانی برای دورهٔ رنج و خفت و خواری، غنا می‌یابد. گسترش مکتب قبالای لوریانی با نظریه‌اش دربارهٔ **تیقون**، یعنی «بازگردانی هماهنگی کیهانی از طریق حیات دنیوی یهودیتی تعالی یافته است که، این نظریه نمی‌توانست جز به ظهور

https://t.me/ketabhayemontakhabe

انفجاری تمام آن نیروهایی که این آموزه پیدایش و موفقیت خود را مدیون آن بود، منجر شود. اگر این مطلب درست باشد که قبالا روحیهٔ غالب آن عصر را بیان می‌کرد، پس هیچ‌چیز طبیعی‌تر از این به نظر نمی‌رسد که باید میان شرایط تاریخی‌ای که سرنوشت قوم یهود را در این دورهٔ استیلای قبالایی شکل داد، و بسط و گسترش درونی تفکر دینی یهود، که تمام اشکال جدیدش را شامل می‌شود، نزدیک‌ترین تطابق وجود داشته است. قومی که از تمام مصایبی رنج برده بود که تبعید و آزار و اذیت می‌توانست به وجود آورد، و در عین حال آگاهی و شعور بسیار حساسی را دربارهٔ زندگی به وجود آورده بود که واقع میان دو قطب تبعید و نجات قرار داشت، به چیز زیادی برای برداشتن گام نهایی به سوی مسیحاباوری نیاز نداشت. ظهور شبتای صبی[1] و ناتان اهل غزه[2] با آزادکردن قوا و انرژی‌های نهفته‌ای که به‌تدریج در طی نسل‌های پیش از آنها انباشته شده بود، به این گام شتاب بخشید. فوران این آتش‌فشان، زمانی که به وقوع پیوست، وحشت‌انگیز بود».

هدف من در اینجا شرح و توصیف ظهور سریع و سقوط ناگهانی جنبش صبتی در سال ۱۶۶۵ و ۱۶۶۶ نیست، یعنی از هنگامی که شبتای صبی مأموریت مسیحایی‌اش را اعلام کرد تا زمان روگردانی‌اش از یهودیت و پذیرش اسلام هنگامی که به حضور پادشاه عثمانی برده شد. اساساً هدف من در اینجا پرداختن به زندگی‌نامهٔ این مسیح و پیامبرش، ناتان اهل غزه، نیست و نیز قصد بررسی جزئیات جنبش توده‌ای دینی عظیمی را ندارم که در میان تمام مهاجران یهود ـ که گویا از پیش به واسطهٔ نفوذ این جنبش قبالای جدید مهیا شده بودند ـ مثل حریق در همه‌جا گسترش یافت. کافی است بگوییم که تعداد زیادی از مردم به روی موجی از احساسات کشیده می‌شدند و افراط‌آمیزترین اشکال کفاره و توبه را که

---

1. Sabbatai Zevi

2. Nathan of Gaza

https://t.me/ketabhayemontakhabe

به دست خود دچار آن شده بودند تحمل کردند، و چنان که معاصران گفته‌اند «شبیه آن هرگز پیش‌تر دیده نشده بود، و نیز دوباره تا زمانی که نجات واقعی حاصل شود دیده نخواهد شد».[1] اما همراه با توبه اشتیاق و شعف نامحدودی وجود داشت، چراکه نهایتاً به نظر می‌رسید که دلیل آشکاری وجود داشت که رنج و آلام ۱۶۰۰ سال بیهوده نبوده است. پیش از آنکه نجات به صورت واقعی حاصل شود، بسیاری احساس می‌کردند که به واقعیت پیوسته است. غلیان احساسی نیرویی عظیم در میان تودهٔ مردم به وقوع پیوست، و انسان‌ها برای یک سال کامل زندگی جدیدی را گذراندند که برای سال‌های بسیار به عنوان اولین تصور اجمالی‌شان از واقعیت معنوی ژرف‌تری باقی ماند.

مسیری که وقایع یافت در هر کتابی در باب تاریخ یهود توصیف شده، گرچه این داستان در بسیاری از جزئیات نیازمند تجدید نظر نقادانه است. هدف من در اینجا تأکید بر آن جنبه‌هایی از جنبش شبتای است که کاملاً یا تا حدودی در نوشته‌ها و منابع تاریخی نادیده گرفته شده، و آن جنبه‌هایی که به واسطهٔ سوء تعبیر یا علل دیگر به‌طور کامل در ابهام باقی مانده است. بدون نقد و بررسی درست این جنبه‌های موضوع نمی‌توان ماهیت واقعی این تلاش عظیم گرچه نافرجام را جهت متحول ساختن یهودیت از درون، و اهمیت آن را برای تاریخ یهودیت و به‌ویژه عرفان یهود درک کرد.

۲

با وجود این، بدون بیان چند کلمه‌ای دربارهٔ شخصیت دو رهبر اصلی این جنبش و جایگاه آنها در ظهور آغازین و بسط و گسترش بعدی آن، نمی‌توان مبادرت به این کار کرد. این کار بسیار لازم است، چراکه در این مورد، همچون بسیاری از موضوعات دیگری که در جریان این

---

1. *Jacob ben Abraham de Boltom* (1720), اسئله و اجوبه، شهادت دربارهٔ یعقوب, f.42a, reprinted by Romanes, vol.IV, p.478.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

سخنرانی‌ها دربارهٔ آنها بحث شده است، من ناگزیرم دیدگاهی را اتخاذ کنم که تا حدودی زیادی با دیدگاه رایج متفاوت است. پس ویژگی اساسی شخصیت شبتای صبی چه بود و در مورد نقش و سهم فردی او به این جنبش چگونه باید داوری کنیم؟ به‌ویژه، رابطهٔ او با ناتان اهل غزه، یعنی پیامبر بعدی او، را چگونه باید تفسیر کنیم؟ در مورد این سؤالات، تنها اسناد موجود به صورت چاپی تا سال‌های اخیر پاسخ قطعی را ممکن نساخته‌اند. اسنادی که این موضوع را روشن‌تر می‌سازند تاکنون به چاپ نرسیده‌اند، و با فقدان آنها غالباً داشتن تصوری درست حتی از آثار چاپ شده امکان‌پذیر نبوده است. در این شرایط به قول و شهادت افرادی که به‌طور خصوصی با رهبران این جنبش آشنا نبودند، اهمیت بیش از حدّ داده شده است. بنابراین اصلاً شگفت‌انگیز نیست که در جایی که محققان کوتاهی کرده بودند، شاعران، نمایش‌نامه‌نویسان و دیگر اساتید ادبیات داستانی سعی کرده‌اند با توسل به منابع تخیّل خود این تصویر را کامل کنند. با وجود این، ما چندین سند بسیار مهم، برخی شخصی و برخی دیگر الاهیاتی، در اختیار داریم، که از نزدیک‌ترین محافل پیروان شبتای صبی سرچشمه گرفته، که روشنایی کاملاً غیرمنتظره‌ای را بر تمام این سؤالات افکنده و آنها را روشن می‌سازند. تحلیل تمام منابعی که به آنها دسترسی داشته‌ام نتایج عمدهٔ زیر را به دست می‌آید:

این خود شبتای صبی نبود که با ظهور و فعالیت دائم خود در طی چند سال سرانجام، علی‌رغم آزار و اذیت، موفق شد جنبشی را بنیان نهد که نام او را با خود حمل می‌کند. درست است که این جنبش بدون او به این شکل غیرقابل تصور می‌بود، ولی فعالیت دست‌تنهای او هرگز جهت به وقوع پیوستن آن کافی نبود. این آگاهی ناتان اهل غزه به مأموریت نبوی‌اش بود که کل زنجیرهٔ وقایع را به حرکت واداشت. نقش این جوان درخشان و

https://t.me/ketabhayemontakhabe

پرشور، که در زمان شروع این جنبش تنها بیست سال داشت، به‌ندرت فهمیده شده و اکنون در چهره‌ای کاملاً متفاوت ظاهر می‌شود.

به نظر می‌رسد که شبتای صبی (۱۶۲۵-۱۶۷۶) حتی پیش از زمان بحرانی سال ۱۶۶۵ در برخی اوقات خود را مسیح می‌دانسته و اشارات گاه‌وبی‌گاهی به این اعتقاد راسخ کرده است. ولی هیچ‌کس، حقیقتاً هیچ‌کس، این ادعا را جدی نگرفت. اگر بخواهیم دقیق‌تر بگوییم هیچ‌کس، از جمله ارتمندان او در ازمیر،[1] بین سال‌های ۱۶۴۸ - یعنی زمانی که به نظر می‌رسد برای اولین‌بار شایعه و جار و جنجال اندکی دربارهٔ او وجود داشته - و ۱۶۶۵ کمترین اشاره‌ای به شناخت چیزی دربارهٔ زندگی و شخصیت این مسیح واقعی خدا نکرده‌اند. تبیین این واقعیت بسیار ساده است و کلید درک این مسیحای تراژیک را در اختیار ما می‌نهد: شبتای صبی به لحاظ جسمی انسانی بیمار بود. البته این حقیقت پیش از این تا حدودی مورد شک بوده است؛ مردم در مورد بدگمانی[2] یا رفتار جنون‌آمیز[3] سخن او گفته‌اند.[4] اما انبوهی از شواهد مستند که اکنون در اختیار ماست نشان می‌دهد که رنجوری او در واقع تا حدی ماهیتی متفاوت داشت. او به لحاظ مزاجی بیمار مبتلا به شیدایی - افسردگی[5] بود، و به عبارت دیگر او متعلق به‌گونه‌ای بود که فقدان توازن روانی‌شان، خود را در تشنج‌های متناوب حاکی از عمیق‌ترین افسردگی و غیرقابل کنترل‌ترین شور و نشاط و شعف بیش از حدّ، نشان می‌دهد. دوره‌های افسردگی عمیق و مالیخولیایی[6] همواره در او با تشنج‌های شور و شوق و شعف روان شیداوار، متناوباً به وجود می‌آمد که با وقفه‌های حالت ذهنی

1. Smyma
2. paranoia
3. hystria
4. *S. Trivush in the Russian Monthly Voschod*, 1900, No.7, p.99.
5. manic-de pressive
6. Melancholia

https://t.me/ketabhayemontakhabe

عادی‌تر از هم جدا می‌شدند. آنچه دربارهٔ شخصیت او می‌دانیم کوچک‌ترین علامتی از بدگمانی یا پارانویا نشان نمی‌دهد، ولی از سوی دیگر، آن‌گونه که در کتب راهنمای رایج روانپزشکی توصیف شده است، به دشواری فاقد همهٔ ویژگی‌های روان‌پریشی شیدایی-افسردگی است.[۱] شواهدی که از زندگی‌نامه‌نویسان او به دست می‌آید، ما را مجاز می‌دارد نتیجه بگیریم که او اولین ویژگی‌های این پریشانی روان را در بین شانزده تا بیست سالگی از خود نشان می‌داده است.[۲] اکنون این نکته برای درک و شناخت ما از شخصیت او اهمیت خاصی دارد که بدانیم این بیماری روانی وجه تمایزش از تمام دیگر بیماری‌های روانی ناشی از این واقعیت است که منجر به فروپاشی و تخریب شخصیت انسان نمی‌شود و به‌ویژه بر سلامت عقل و هوش تأثیر سوء نمی‌گذارد. در واقع اصطلاح «بیماری» تنها در یک مورد واحد و بسیار روشن، که توسط یکی از مهم‌ترین پیروانش نوشته شده به‌کار می‌رود که تا دم مرگ ایمان خود را به او حفظ کرد:[۳] یعنی ساموئل گاندور[۴] که در تابستان ۱۶۶۵ از مصر به غزه فرستاده شد تا در مورد وقایعی که در آنجا اتفاق افتاده بود تحقیق کند. این پیرو مشتاق شبتای صبی و همراه دوره گرد ناتان توصیف زیر را دربارهٔ استاد خود برای ما به جای گذارده است: «دربارهٔ شبتای صبی گفته که می‌شود پانزده سال تسلیم پریشانی زیر بوده است: نوعی احساس افسردگی مانند سایه او را دنبال می‌کند که لحظهٔ آرامی برای او باقی نمی‌گذارد و حتی

---

1. Bleuler, Lehrbuch der Psychiatrie, Sechste Auflage, p.321 ff; J. Lange in Handbuch der Geistesk Rankenheiten, vol.VI, p.93ff(1928).

2. Thomas Coenen, *Ydele Verwachtinge der Joden getoont in den persoon van sabethai Zevi* (Amsterdam, 1669), p.9.

۳. اکنون این اثر به اهتمام (A. M. Habermann) در بیدارکنندگان خفتگان new series vol.III, p.209 (1940) منتشر شده است.

4. Samuel Gandor

https://t.me/ketabhayemontakhabe

اجازهٔ مطالعه به او نمی‌دهد، بدون اینکه او بتواند بگوید که ماهیت این بیماری که به سراغ او آمده چیست. از این‌رو تا زمانی که افسردگی روح او را ترک کند، یعنی هنگامی که با شعف و شادمانی بسیار به مطالعاتش بازمی‌گردد، آن را تحمل می‌کند. و اکنون سال‌هاست که او از این بیماری رنج برده، و هیچ پزشکی درمانی برای آن نیافته، ولی این یکی از رنج‌هایی است که خداوند او را به آن مبتلا ساخته است». همین نامه دربردارندهٔ توصیفی است دربارهٔ رویدادی در طی شب پیش از جشن **شاووعُوت** در سال ۱۶۶۵، یعنی زمانی که شبتای صبی به ناگهان تحت تأثیر افسردگی عمیقی از آن نوعی که اکنون توضیح داده شد، قرار گرفت.[1]

شواهد روشن و مسلم مشابهی در مورد حالت شور و هیجان جنون‌آمیز وجود دارد که به تناوب در بین این حملات افسردگی رخ می‌داد. پیروان شبتای از آن پس دیگر به این حالات متغیر هشیاری و آگاهی به عنوان پیامدهای بیماری اشاره نمی‌کنند. از نظر آنان اینها نشانگر برخی حالات ذهنی است که نیرویی آسمانی موجب ایجاد آنها شده است که آنها برای آن حالت اصطلاحات الاهیاتی ـ از جمله اصطلاحات تازهٔ ساخت خود را ـ به‌کار می‌برند که به نزدیک‌ترین وجه ممکن با اصطلاحات افسردگی و شور و شعف روحی مطابقت دارد. آثار آنها به تناوب دوره‌ای میان حالت «روشنایی» و حالتی از «سقوط» یا «رهاشدگی»،[2] یعنی «ایستادنی مشتاقانه بر روی بلندترین پله‌ها» و «فقر و بدبختی» معنوی بسیار عمیق اشاره دارد. گزارش‌ها در مورد مرحلهٔ

---

1. Ibid, p.208.

۲. کلمات **منزل دادن و روی پوشاندن** درگزارشی که باروخ آرزویی (Baruch of Arezzo) در (دلبستگی‌های شبتای صوی, ed. Freimann, p.64-67) ارائه می‌کند؛ کلمات **توضیح و سقوط** در نامه‌ای از ناتان که در *REJ*, vol.104, p.120 (1938) منتشر شده است، آنجا که او با نام تلمودی مسیحا یغی **«از تبار بزرگان»** (سنهدرین، ب ۹۶) دوباره باز می‌کند.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

شیدایی، که از هر نظر روشنگرترین آنها از جانب خود شبتای صبی است، کلید درک و شناخت نقشی را که بیماری روانی او در شکل‌گیری شخصیت او داشته در اختیار ما می‌گذارد، چراکه آنها محتوای اندیشه‌پردازانهٔ شیدایی او را نشان می‌دهند. واقعیتی که آنها نشان می‌دهند به اندازهٔ کافی عجیب است و به هیچ‌وجه نمی‌توان دربارهٔ اهمیت آن برای سرنوشت جنبش شبتای مبالغه کرد: شبتای صبی، مؤمن و زاهد قبالایی، تحت تأثیر شور و شوق شیدایی‌اش، احساس می‌کند که مرتکب اعمالی می‌شود که برخلاف شریعت دینی عمل می‌کند. در این اعمال نوعی مخالفت پنهان با اصول اخلاقی قابل تشخیص است ـ گرچه در ابتدا بی‌ضرر و خالی از غرض است[1] ـ که پیروان شبتای به آن اعمال نام مضیّق ولی مهم **مَعَسیم زاریم**،[2] یعنی «اعمال عجیب یا تناقض‌آمیز»، را داده‌اند.

دربارهٔ منشأ این گرایش مهارناپذیر جهت ارتکاب اعمال عجیب و غریب و ضد هلاخایی تنها می‌توان حدس‌های مبهمی زد. ممکن است شواهدی که سال‌ها بعد توسط موسی پین‌هیرو،[3] یکی از هم‌شاگردی‌های

---

۱. ناتان اهل غزه در کتاب سفر هبریئا «کتاب آفرینش» خود (Ms. Berlin Or. oct. 3075 f.6b): می‌گوید [= شبتای صوی] «***و نیز نمونهٔ کوچکی از ایمان مقدس و توانایی‌های صوی این است که ناگهان در اوج تعالی قرار گیرد و بار دیگر در حضیض فقر و ناچیزی قرار گیرد***». ناتان در رسالهٔ اژدهای تفسیرشده (Ms. Halberstamm 40f,92a) می‌گوید: «***خداوند تقدس و تبارک او را چندین‌بار به امتحان‌های سخت مبتلا گرداند و آزمود بعد از آنکه در اوج رفیع آسمان بود به ژرفای دوزخ هبوط کرد و افعی‌های بسیار او را اغوا کردند و به او گفتند پس خالق تو چه کسی است؟ با براهین متقن که عقل معاش و عملی قادر به درک آنها نیست***».

2. *Maasim zarim*

مقایسه کنید با گزارش جالب طوبیاس کوهن (Tobias Cohen) در رسالهٔ معسه طوبیا «حکایت طوبیا»، باب اول، آیه ۶: «***به‌رغم همهٔ حکمت و علوم، از کودکی هیچ‌چیز نمی‌دانستم و می‌گوید: چندبار روح جنون بر او مستولی شد و رفتار جنون‌آمیز از او سرزد طوری که همه وی را مسخره می‌کردند و دیوانه‌اش خواندند و احمق***».

3. Moses Pinheiro

https://t.me/ketabhayemontakhabe

شبتای صبی در ازمیر، راجع به کتب قبالایی که شبتای صبی در آن زمان مطالعه کرده بود، در اختیار اهل تحقیق گذاشته شده، تا حدی این موضوع را روشن سازد. بر اساس نظر پین‌هیرو، که به‌سختی می‌توان جعل کلی این داستان را به او نسبت داد، شبتای صبی در سال‌های جوانی‌اش تنها زُهر و کتاب کانا[1] را خوانده بود.[2] در مورد کتاب اخیر، اثری که در قرن چهاردهم نوشته شده، من پیش از این در یکی از سخنرانی‌های قبلی اشاره کرده‌ام[3] که همان ترکیب عجیب دینداری پرهیزگارانه و تمجید عرفانی نسبت به **هلاخا**، آمیخته با انتقادی پنهان ولی گاهی بسیار افراطی از احکام و دستورات آن است، که گویی بعداً در شبتای صبی تجسم یافت. می‌توان گفت که عناصر مختلف آن، پس از ارتداد[4] این مسیح، در جنبش شبتای در تعارض آشکار قرار گرفته‌اند. شاید این‌گونه باشد که زمانی که بیماری او در ابتدا به آهستگی بر او مستولی شد، او تحت تأثیر این کتاب بود و اینکه آن کتاب تأثیر خود را بر محتوای اندیشه‌پردازانهٔ شیدایی[5] او به جا گذشت. به نظر می‌رسد که او تنها در زمانی دیرتر به نظریهٔ مکتب لوریانی پرداخته است، گرچه براساس تمام آنچه می‌دانیم، به نظر می‌رسد که شیوهٔ زندگی او براساس اصول زاهدانهٔ عارفان قبالای صفد شکل گرفته بود.

سلیمان بن ابراهیم لانیادو اهل حلب،[6] که حتی پس از ارتداد این مسیح، شبتایی پرشور و دوآتشه‌ای باقی می‌ماند در نامه‌ای به کردستان آنچه را که شبتای صبی هنگام عبور از حلب در اواخر تابستان ۱۶۶۵ به

---

1. *Kanah*

۲. دلبستگی‌های شبتای صوی (p.95).

۳. به صفحات بین ۲۰۷ تا ۲۰۸ [متن انگلیسی] بنگرید.

4. apostasy

5. mania

6. Solomon ben Abraham Laniado of Aleppo

https://t.me/ketabhayemontakhabe

خود او گفته بود نقل می‌کند:[۱] «از سال ۱۶۴۸، روح‌القدس و «روشنایی» عظیمی بر او مستولی شده بودند؛ عادت او این بود که نام خدا را مطابق با حروف[۲] آن به

۱. متن عبری در (Ms. 2223 of The Enelow Memorial Collection in the JTH Seminary in New York, f.228) یافت می‌شود. «*هنگامی که از اینجا به ارم صورا می‌رفت، تمام وقایع خویش را برای ما تعریف کرد که از آن سال (۵۴۰۸ عبری) روح نبوت بر او وارد گردید در وضعیتی که در یک شب، خارج از شهر و بسیار دور از مردم، حدوداً دو ساعت منزوی و تنها بود که صدای خداوند را شنید که با وی سخن می‌گفت: تو مسیح موعود و منجی یهود، فرزند داود، مسیح خالق یعقوب هستی و در آینده قوم اسرائیل را نجات خواهی داد و آنان از ربع مسکون به آغوش من در اورشلیم و سرزمین مقدس جمع خواهند شد. قسم به اقتدارم و قوت بازویم که تو همان ناجی حقیقی و منجی عالمیان هستی و غیر از تو منجی دیگری نیست.*

و به این ترتیب بود که از آن زمان به ردای روح‌القدس ملبّس گشت و از فراست بصر و بصیرت بهره یافت و اسم اعظم خداوند را با حروف اصلی آن تلاوت می‌فرمود و کرامات بسیاری از خود ظاهر کرد، یعنی درست کاری را که می‌پنداشت صحیح و راست و شایسته است، به دلایلی متقن و براهینی که گمان می‌کرد. کسانی که وی را می‌دیدند مطالبش را درک نمی‌کردند و توانایی درک گفته‌هایش را نداشتند لذا او را انکار کردند و اهل ضلالت وی را خواندند. بارها شد که علمای مذهبی یهود و خاخام‌های ما در اسرائیل، به سبب آن اعمال، صدمه دیدند و به جهت قوت اعمالش که از دایرهٔ عقلانیت خارج بود، بر او سخت گرفتند، عاقبت چاره ندید جز آنکه از میان مردم بگریزد و به صحاری پناه برد، و هر بار که وی در چشم خلق ظاهر می‌شد، بزرگ‌تر از آنی بود که پیش از این ظاهر می‌شد، حرف‌ها می‌زد که بسی دهان‌ها از گفتنش عاجز بودند و به همین سبب در رنج‌ها و مشقت‌ها افتاد و بارها از فیوضات شخینا مستفیض گشت و چندین‌بار به امتحان الاهی مبتلا گردید، برخی از مرگ نیز سخت‌تر بود و او در جمیع احوال محکم و استوار بر عهد خویش ثابت ماند. تا آنکه در سال ۵۴۲۵ عبری زمانی که در مصر بود، خداوند او را در معرض آزمونی بزرگ بداشت، که قدرت تحملش نداشت، از اینجا بود که روزها به نماز ایستاد و از سر عجز و ابتهال خداوند را سوگند داد و از حضرتش اعانت طلبید، و التماس کرد که دیگر وی را نیازماید، در آن روز و آن لحظه که چنین سوگندی داد، تمام آن روح‌القدس و نور الاهی از وی جدا گشت و او همانی شد که از قبل بود و درست مانند مردم عادی گشت، و او، از آن اعمال عجیب دست کشید زیرا دیگر نمی‌توانست دلایل اعمالی را که زمانی انجام داده بود، درک نماید».

۲. از نسخهٔ دست‌نویس متن مهم کافمان (Kaufmann) ۲۵۵ (اکنون در آکادمی در بوداپست مجارستان) (f.30a) ما پی می‌بریم که او این نقض قوانین شرعی را در ساعت شور و سرمستی جنون‌آمیز انجام می‌داد: «*می‌دانستم قبل از تشرف شبتای صوی به جلال الاهی، به کرّات در حال بصیرت و فراست بود اسم اعظم خداوند را با جمیع برکاتش ذکر می‌کرد*».

https://t.me/ketabhayemontakhabe

زبان آورد و اعمال عجیب و غریب مختلف انجام دهد، چراکه به نظر او عمل به چنین شیوه‌ای به دلایل متعدد و به خاطر اهداف اعمال **تیقون** که او قصد انجام آن را داشت، درست بود. ولی کسانی که او را می‌دیدند این امور را درک نمی‌کردند و از نظر آنها او همچون یک ابله بود.[۱] و غالباً اساتید ما در این سرزمین مقدس او را به خاطر اعمال شرارت‌آمیزش که از شعور و عقل سلیم بسیار به دور بود، مجازات می‌کردند، به‌گونه‌ای که مجبور شد با دیگر مردم قطع رابطه کند و آوارهٔ بیابان گردد. و گاهی او تحت تأثیر افسردگی شدید قرار می‌گرفت، ولی در اوقات دیگر او چیزی از جلال و شکوه شخینا را می‌دید. خدا نیز بیشتر اوقات او را با وسوسه‌های بزرگ آزمایش می‌کرد، و او بر همهٔ آنها غالب می‌آمد». لانیادو حتی اظهار می‌دارد که زمانی که این «روشنایی» او را ترک کرده بود، «او همچون انسانی عادی بود و بر چیزهای عجیبی که انجام داده بود تأسف می‌خورد، چراکه او دیگر دلیل آنها را آنچنان که هنگام ارتکاب آنها فهمیده بود، درک نمی‌کرد.

پس در اینجا ما توصیفی روشن از حالت ذهنی شبتای صبی در اختیار داریم. در مورد وسوسه‌هایی که او در تشنجات افسردگی‌اش در معرض آن قرار داشت، به‌ویژه در آثار ناتان اهل غزه، بسیار سخن گفته شده، و به ما چنین گفته می‌شود که آنها ماهیتی شیطانی و شهوانی داشته‌اند.[۲] خلاصه اینکه ما با انسانی مواجهیم که در طی دوره‌های افسردگی

---

۱. مقایسه کنید با یادداشت ۹ [متن انگلیسی].

۲. مکاشفهٔ ناتان دربارهٔ شبتای صوری، که مورخان جدید بدون دلیل کافی آن را به ابراهام یاکینی (Abraham Yakhini) نسبت داده‌اند، همان‌طور که روسانی (Rosanes) نشان داده است، آنها را در تابستان ۱۶۶۵ ذکر می‌کند: ***«افراد زناکار که همنشین وی بودند. ایشان افرادی خوشگل که مایهٔ آزار دیگران بودند و همواره وی را تعقیب می‌کردند تا وی را به خطا و گناه اندازند»***. مقایسه کنید با رسالهٔ مسائل شبتای صوی، ص۹۹. معنای عبارت «**افراد خوشگل**» دیوانی است که زادهٔ شهرت هستند، مقایسه کنید با: (*Zohar*, I, 19b; III, 76b).

https://t.me/ketabhayemontakhabe

مالیخولیایی که تا حدّ تنش جسمانی و روانی او را تحت تأثیر قرار می‌داد، خود را تحت تعقیب شیطان احساس می‌کرد، و گذشته از اینها قربانی بی‌دفاع و ناتوان این نیروها بود.[۱] از سوی دیگر، او با افراد دیگر که مبتلا به همین نوع بیماری روانی‌اند، که مانند او انسان‌هایی با سطح اخلاقی یا عقلانی چشمگیر بودند، و از موهبت نیروی شخصی نیرومند تأثیرگذاری بر دیگران برخوردارند وجه اشتراک داشت. با وجود این، این جذبه و جاذبهٔ شخصی به حالات شور و شعف او محدود می‌شد و بعد از آنها باقی نمی‌ماند. ضمناً، ویژگی‌های عقلانی او، گرچه کاملاً توسعه یافته بود، ولی به هیچ‌وجه استثنایی و غیرعادی نبود. او هیچ نوشته‌ای به جا نگذاشته و، مهم‌تر اینکه، کلمه، لطیفه یا سخن فراموش‌نشدنی به او نسبت داده نشده است. به نظر نمی‌رسد که او به عنوان یک قبالا یا یک محقق خود را فراتر از یک انسان با استعداد متوسط مطرح کرده باشد. جنبهٔ احساسی شخصیت او به‌گونه‌ای کامل‌تر توسعه یافته بود: او به‌طور غیرعادی اهل موسیقی،[۲] شیفته آوازخوانی و گوش دادن به آواز بود ـ در طی زندانی شدن او در قلعهٔ گالیپولی،[۳] در تابستان ۱۶۶۶، تقریباً همیشه نوازندگان در اطراف او بودند ـ و زمزمهٔ مزامیر، که علاقهٔ خاصی به آن داشت، او را به آسانی و عمیقاً تحت تأثیر قرار می‌داد. اما مشخصهٔ واقعاً اصلی او را بدون تردید می‌توان در خصلت عجیب و غریب جنون و شیدایی او یافت: ارتکاب اعمال ضد اخلاقی که به نظر می‌رسد در حالت

---

۱. مقایسه کنید با اژدهای تفسیرشدهٔ ناتان (Nathan) (Ms. Halberstamm, 40f.90b): «***و جمیع مصائبی که در کتاب ایوب آمده است، برای او چیزی نبود زیرا ضرورت داشت که وی به مصائب و امتحان‌های دشواری و انواع پلیدی‌ها و شیطان‌ها دچار شود و آنها را تحمل کند***» و (f.102b): «***لازم بود که شبتای صوی هفت سال در زندان اهریمنان گرفتار آید و آنگاه به مصائبی سخت تن دهد***».

2. *Relation De la Veritable Imposture du Faux Messie des Juifs nomme Sabbatay sevi* (Avignon, 1667), p.37.

3. Gallipoli

https://t.me/ketabhayemontakhabe

شور و شعف، آنها را به عنوان اعمال مقدس تلقی می‌کرد. این ویژگی خاص او بود و این کمک خاص او به جنبش شبتای بود، که او به‌طور کلی در این جنبش نقشی نسبتاً منفعل را ایفا کرد، چراکه همین خصلت عجیب و غریب بود که از لحظه‌ای که او ابتدا به عنوان مرجعی دینی به رسمیت شناخته شده بود، ویژگی خاص خود را به این جنبش بخشید. قانون حاکم بر این تحول، قانون شخصیت خود او بود، اگرچه کشف این قانون در او و تدوین آن در قالب عبارات آگاهانه به عهدهٔ ناتان اهل غزه گذاشته شد. او در حالت اشراق و روشن‌بینی‌اش نمونهٔ آرمانی زندهٔ تناقض گنهکار پارسا بود، و شاید بتوان گفت که تصویر یک عمل **تیقون** از طریق زیر پا گذاشتن شریعت مقدس، در این حالات اعتلای روحی در پیش چشمان او قرار داشت، بدون اینکه بتواند آن را بر زبان آورد. و همین و نه چیزی دیگر، میراث واقعی شبتای صبی است: ویژگی شبه‌مذهبی اعمال ضد اخلاقی، که در اینجا همیشه شکل مراسم مذهبی به خود می‌گیرد، به‌ویژه در شاخه‌های افراطی‌ترش به صورت **شیبولت**[1] این جنبش باقی ماند. شبتای در حالت «عادی»اش، هر چیزی هست جز فرد مخالف اصول اخلاقی. اجرای چنین اعمالی نوعی آیین مذهبی و عمل آکنده از شادی فردی یا جمعی است، چیزی غیر عادی که بسیار اضطراب‌آور و ناشی از برانگیخته شدن عمیق قوای احساسی است.

۳

این‌چنین شبتای صبی برای سال‌ها در سرتاسر جهان آواره گشت، بدون دوستان یا پیروان واقعی و بدون انجام کاری برای پیشبرد آرمان‌های مسیحایی که در برخی لحظات نادر شور و شعف شدید بر او غالب

---

1. *Shiboleth*

https://t.me/ketabhayemontakhabe

می‌گشت. اگر به خاطر ناتان اهل غزه نبود، بدون تردید او یکی از مشتاقان بسیار گمنام نسل خود باقی مانده بود، که در سال‌های پس از فاجعهٔ بزرگ ظلم و ستم اخمیلنیتسکی[1] در سال ۱۶۴۸، رؤیاهای مبهمی دربارهٔ رسالت مسیحایی در سر می‌پروراند، بدون اینکه هیچکس توجهی به آنها بکند تا اینکه او در سال ۱۶۶۲ در اورشلیم سکنا گزید که نقطهٔ عطفی در زندگی او بود. ناتان اهل غزه (۱۶۴۴ـ۱۶۸۰)، در طی دو سال اول اقامتش در آنجا، که در آن زمان نوآموز جوان تلمود بود، نمی‌توانسته بارها شبتای صبی را ندیده باشد، که آن زمان به چهل سالگی نزدیک می‌شد و بدون تردید موضوع شایعات بسیار در جامعهٔ کوچک یهودی در این شهر بوده است. حتی در صورت وجود نداشتن روابط شخصی نزدیک بین آنها، که دلیلی برای آن وجود ندارد، شخصیت شبتای صبی باید تأثیری عمیق بر این جوان حساس و مستعد گذاشته باشد که در آن زمان بین هفده و نوزده سالگی بود:

در آگاهی نهایی و سرنوشت‌ساز از روحیهٔ نبوت در ناتان، شبتای صبی، که در آن زمان برای مأموریتی در مصر بود، نقشی نداشت. خود ناتان این داستان را در نامه‌ای که تاکنون به چاپ نرسیده و متعلق به سال ۱۶۶۷ است، بیان داشته، که من عبارت زیر را از آن نقل می‌کنم:[2] «من تورات را با پاکی و خلوص مطالعه کردم تا اینکه بیست ساله شدم، و **تیقون** بزرگ را انجام دادم که اسحاق لوریا برای هر آنکه مرتکب گناهان بزرگ شده تجویز می‌کند. گرچه، خدا را شکر، آگاهانه مرتکب هیچ گناهی نشده‌ام، با وجود این آن را انجام دادم از بیم اینکه نفس من از مرتبهٔ پیشین تناسخ آلوده باشد. زمانی که به سن بیست سالگی رسیده بودم شروع به

1. Chmilnitzki

۲. متن اصلی که در کتابچه‌ای شبتایی در کتابخانهٔ دانشگاه کلمبیا در نیویورک (X 893-Z 8, vol.1, No.20) f.16b-17a) یافت می‌شود.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

مطالعهٔ کتاب زُهر و برخی آثار لوریانی کردم. اما کسی که اقدام به تزکیه نفس می‌کند، یاری و کمک خدا را دریافت می‌کند، و از این‌رو او برخی از فرشتگان مقدس و ارواح قدسی‌اش را به سوی من فرستاد، و بسیاری از اسرار تورات را بر من آشکار ساخت. در همان سال، که نیروی من با رؤیاهای فرشتگان و ارواح قدسی برانگیخته شده بود، روزه‌ای طولانی در هفتهٔ پس از عید پوریم[1] را تحمل کردم. اکنون در حالی که خود را با تقدس و پاکی در اتاقی مجزا محبوس کرده بودم و با اشک‌های بسیار نیایش صبحگاهی را به پایان رسانده بودم، روح بر من مستولی شد، مو بر بدنم راست شد، و زانوهایم می‌لرزید و مرکاوا را دیدم، و در تمام طول روز و شب مکاشفاتی از جانب خدا را دیدم، و همچون هر نبی دیگری نبوت واقعی به من اعطا شد، زمانی که صدا با من سخن گفت و با این کلمات آغاز کرد: «خدا چنین سخن می‌گوید». و دل من با نهایت وضوح و روشنی دریافت که نبوت من معطوف به سوی چه کسی بود [یعنی به سوی شبتای صبی]، و تا به امروز هرگز چنین مکاشفهٔ بزرگی نداشته‌ام، و آن مکاشفه تا زمانی که منجی، خود را در غزه آشکار ساخت، و خود را مسیح معرفی کرد، در دل من پنهان و مخفی ماند؛ تنها پس از آن فرشته به من اجازه داد تا آنچه را دیده بودم اعلام کنم».[2]

پس چگونه شبتای صبی خود را به عنوان مسیح در غزه معرفی کرد؟ پاسخ این سؤال ساده و در عین حال عجیب و تکان‌دهنده است. زمانی که شبتای صبی، که در آن هنگام در مصر بود، از طریق نامه‌ای که ساموئل گاندور برای او فرستاده بود، خبردار شد که شخصی مدعی اشراق و

1. feast of Purim

۲. گزارش ناتان از مجذوب شدنش به موسی پین هیرو (Moses Pinheiro) در لیورنو (Livorno) (رسالهٔ قبل، ص۹۵)، این عبارت زندگی‌نامهٔ خودنوشت را تأیید می‌کند، که در آن متن تحریف صورت گرفته است.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

مکاشفه در غزه ظاهر شده بود که اصل پنهان نفس او و **تیقون** خاصّی را که نفس او نیازمند آن بود به هر کسی افشا می‌کرد، صبی «مأموریتش را رها کرد و او نیز جهت یافتن یک تیقون و آرامش نفس خود به غزه رفت».[۱] من این را جالب‌ترین جمله در تاریخ سرگذشت شبتای صبی می‌دانم. از این‌رو زمانی که داستان اشراق و مکاشفهٔ ناتان در همه‌جا پخش شد، شبتای صبی به سراغ او آمد، البته نه به عنوان مسیح یا مطابق با نوعی درک و شناخت سرّی، بلکه «برای اینکه آرامش نفس بیابد». به عبارت ساده‌تر: او به عنوان بیمار به سراغ شفابخش روح آمد. براساس نامهٔ لانیادو می‌دانیم که دقیقاً در این زمان در مصر صبی وارد یکی از دوره‌های طبیعی و عادی‌اش شده بود و ناراحت و نگران خطاها و گناهان خویش بود. او به دنبال درمانی برای روان‌پریشی خود بود و تنها در آن زمان ـ به خاطر مکاشفهٔ پیامبرانه ناتان، که، چنان که در زمینهٔ دیگری آشکار می‌کند،[۲] چهرهٔ شبتای صبی را نیز دیده بود ـ ناتان او را نسبت به صحت و اعتبار مأموریت مسیحایی‌اش متقاعد کرد. این ناتان بود که شک و تردیدهای او را برطرف کرد و پس از اینکه چندین هفته با یکدیگر در اماکن مقدس فلسطین پرسه زده بودند، او را وادار کرد خود را مسیح اعلام کنند.

ناتان نمایانگر غیرعادی‌ترین ترکیب ویژگی‌های شخصیتی است. اگر بتوان گفت، او در یک آن، یحیی تعمیددهنده، و پولس، مسیحای جدید و یقیناً شخصیتی چشمگیر بود. او واجد تمام صفاتی است که ما در شبتای صبی نمی‌یابیم: فعالیت خستگی‌ناپذیر، نوآوری اندیشهٔ الاهیاتی، و قدرت خلاقهٔ فراوان و استعداد ادبی. او ظهور این مسیح را اعلام می‌کنند و راه اعلام رسالت او را باز می‌کند، و در عین حال او به مراتب

---

۱. در نامه‌ای که توسط هابرمان منتشر شد، مقایسه کنید با یادداشت ۵ [متن انگلیسی، ص۲۰۸]: «***مأموریتی که داشت را رها ساخت و به «عزا» رفت تا تیقون (چاره‌ای) برای آزمایش نفس خویش بیابد***».

۲. مقایسه کنید با یادداشت ۱۹ [متن انگلیسی].

https://t.me/ketabhayemontakhabe

تأثیرگذارترین متأله این جنبش می‌شود. او و جانشینش مارانوی پیشین ابراهیم میگوئل کار دوزو،[1] متألهان بزرگ آیین شبتای قدیم، یعنی جنبش بدعت‌گذارانهٔ رنگارنگی در درون عرفان یهودی هستند. خود ناتان ضدیت با اصول اخلاقی را در پیش نمی‌گیرد، او آن را تفسیر می‌کند. او یک حالت مبهم و توصیف‌ناپذیر شور و شعف همراه با شادمانی آن را مطرح می‌کند، که خود را در اعمال پوچ، عجیب و غریب و حرمت‌شکن، تا مرتبهٔ نوعی «عمل مقدس» نشان می‌دهد، که در آن واقعیتی متعالی تجلی می‌یابد: یعنی وضعیت «عالم تیقون» جدید. مواجههٔ این دو شخصیت جنبش شبتای را به وجود آورد. نیروی تاریخی عظیم این مسیحاباوری[2] جدید روزی به وجود آمد که ناتان دریافت که شبتای صبی، این گنهکار، زاهد و قدیس عجیب و غریب که گاهی رؤیای مأموریت مسیحایی را در سر می‌پروراند، در واقع مسیح بود، و زمانی که او را کشف کرد، وی را نماد یک جنبش ساخت و خود پرچم‌دار آن شد.

از این‌رو از لحظهٔ پیدایش این جنبش، یعنی بسیار پیش از ارتداد این مسیح، الاهیات آیین شبتای پیش از همه مشروط به این ضرورت بود که تفسیری عرفانی از خصلت‌های عجیب و غریب شخصی و ویژگی‌های عجیب و متناقض در شخصیت و اعمال شبتای صبی ارائه دهد. روان شیدایی و افسردگی‌های او تفسیری قبالایی می‌یابد، و به‌ویژه شخصیت ایوب از همان آغاز همواره توسط ناتان به عنوان الگوی شخصیت مسیح او دانسته می‌شود. هنوز شمار اندکی از دست‌نوشته‌های یک کتاب کوچک بسیار چشمگیر موجود است که ناتان تحت عنوان دروش هَ‌تنینیم،[3] «رساله دربارهٔ اژدهاها»[4] به شکل تفسیری بر عبارتی از زُهر دربارهٔ راز «اژدهای بزرگ که در وسط رودخانه‌های مصر قرار دارد» (حزقیال ۲۹: ۳)

---

1. Marano Abraham Miguel Carozo
2. messianism
3. *Derush Ha-Tanninim*
4. *Treatise on The Dragons*

https://t.me/ketabhayemontakhabe

نوشته شده است.[۱] در این رساله، که در دورهٔ زندان شبتای صبی در قلعهٔ گالیپولی نوشته شد،[۲] یعنی زمانی که هیچ‌کس حتی خواب ارتداد این مسیح را نمی‌دید، تاکنون هیچ‌گونه نشانه‌ای دال بر ویژگی بدعت‌گذارانهٔ آشکار وجود ندارد. نویسنده اندیشه‌های خود را به‌گونه‌ای بسط و توسعه می‌دهد که در هیچ کجا متعارض با اعتقادات دین سنتی یا اصول مکتب قبالای لوریانی نباشد. ولی هم‌اکنون در این کتاب می‌بینیم که او اندیشه‌های جدیدی را در نظریه‌اش دربارهٔ مسیح مطرح می‌کند، که شبیه آن در موعظه‌های هگادایی یا قبالاهای لوریانی وجود ندارد. لوریا ظهور مسیح را به عنوان نقطهٔ اوج **تیقون** توصیف می‌کند، ولی در نظریهٔ او جایگاه ویژه‌ای به مسئلهٔ منشأ نفس مسیحا اختصاص داده نشده است.[۳] او مسئلهٔ سرنوشت احتمالی نفس او را پیش از اینکه در عالم ظهور یابد و وظیفه‌اش را به انجام برساند، مطرح نمی‌کند. گام جدیدی که ناتان برمی‌دارد عبارت است از پیوند این مسئله با اندیشه‌های قدیمی مکتب قبالای لوریانی.

به نظر ناتان، میان این مسیح و سیر تمام آن فرآیندهای درونی که در سخنرانی آخر پیرامون آنها سخن گفته‌ام یعنی: **صیمصوم**، **شویرت** و **تیقون** رابطهٔ خاصی وجود دارد. در ابتدای فرآیند کیهانی، **این‌ـسوف**، نور و تجلّی‌اش را به درون خود عقب می‌کشد، و آن فضای آغازین در مرکز

---

1. Ms. Halberstamm 40 (Jews' College, London); British Museum 856, I; Beth Ha-Midrash in London (Catalogue by Neubauer, 1886) 123, 3; Badhab 83 in Jerusalem

(که به خطا به اسحاق لوریا نسبت داده می‌شود!).

۲. ناتان از سال **۵۴۲۷ عبری** بر حسب رویدادی در آینده سخن می‌گوید، اما او به زندانی شدن شبتای صوی اشاره می‌کند.

۳. ویتال دربارهٔ نفس مسیح در فصل نوزدهم کتاب تناسخ‌ها می‌گوید: «***بدان که آن نفس از نوری متعالی است که هنوز هیچ مخلوقی در عالم بدان نائل نشده و مسیحا پادشاه یهود در آینده به آن نائل خواهد شد***». و ناتان از این قطعه استفاده نمی‌کند.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

ذات **اِین ـ سوف** پدیدار شد، که تمام عوالم در آن به وجود می‌آیند. این فضای آغازین مملو از نیروهای بی‌شکل و هیولاوار، **کلیپوت** است. فرآیند این جهان عبارت است از شکل دادن به این نیروهای بی‌شکل، برای ساختن چیزی از آنها. مادامی که این کار انجام نگرفته، فضای آغازین، و به‌ویژه بخش پایینی آن پایگاه تاریکی و شرّ است. منزلگاه نیروهای اهریمنی در «اعماق این ژرفنای عظیم» است. زمانی که، به دنبال شکستن ظروف و مجاری، بارقه‌هایی از نور الاهی، که جهت خلق أشکال و صور در فضای آغازین، از **اِین ـ سوف** ساطع شد به درون این ژرفنا می‌افتاد، نفس مسیح نیز که در آن نور الاهی نخستین قرار داشت، فرو افتاد. از آغاز خلقت، این نفس در اعماق این ژرفنای عظیم سکنی گزیده، و در زندان **کلیپوت**، یعنی قلمرو تاریکی، نگاه داشته شده است. در پایین این ژرفنا، همراه با این قدسی‌ترین نفس «مارهایی» وجود دارند که آن را عذاب داده و سعی می‌کنند آن را بفریبند. «مار مقدس» که مسیحا است به این «مارها» واگذار می‌شود ـ چراکه واژهٔ عبری معادل مار، **نَحَشْ**،[1] همان ارزش عددی واژهٔ معادل مسیحا، **ماشیح**[2] را ندارد؟ تنها در مقیاسی که در آن فرآیند تیقون تمام جهان، گزینش خیر[3] و شر[4] را در اعماق فضای آغازین پدید می‌آورد، نفس مسیح از اسارتش آزاد می‌گردد. زمانی که فرآیند تکامل، که در طی آن این نفس در «زندان»اش فعال و به خاطر آن با «مارها و شیاطین» یا «اژدهاها» مبارزه می‌کند، پایان یافت ـ که هرچند، معمولاً پیش از پایان **تیقون** اتفاق نمی‌افتد ـ نفس مسیح زندانش را ترک کرده و خود را در تجسد این‌جهانی ظاهر می‌سازد. ناتان اهل غزه چنین می‌گوید. موضوع بسیار جالب توجه این است که انسان در آثار جوانی از محلهٔ

---

1. *Nahash*
2. *Mashiah*
3. good
4. evil

https://t.me/ketabhayemontakhabe

یهودی‌نشین گتو[1] واقع در اورشلیم در قرن هفدهم با اسطورهٔ گنوسی قدیمی دربارهٔ سرنوشت مسیح نجات‌دهنده نفس مواجه می‌شود، که براساس اندیشه‌های قبالایی ساخته شده ولی با وجود این آشکارا به عنوان دفاعیه‌ای برای حالت ذهنی بیمارگونهٔ شبتای صبی در نظر گرفته شده است. اگر به خاطر این واقعیت نبود که مادهٔ خام و اولیهٔ این نظریهٔ قبالایی در واقع در زُهر و در آثار لوریانی یافت می‌شود، انسان وسوسه می‌شد که وجود رابطه‌ای درونی، گرچه برای ما مبهم، میان اسطورهٔ نخست شبتای و اسطورهٔ مربوط به مکتب گنوسی قدیمی، که با نام اورفئوسیان[2] یا ناسن‌ها[3] شناخته می‌شوند، در نظر گیرد، که نمادگرایی عرفانی مار را در مرکز آیین گنوسی خود قرار دادند.[4]

ناتان کاربرد عملی این نظریهٔ جدید را کاملاً صریح مطرح می‌کند و بسیار مورد تأکید قرار می‌دهد. او چنین می‌گوید: «ما تمام این موضوعات را صرفاً برای این شرح داده‌ایم که بزرگی استاد خود، مسیحای پادشاه را اعلام کنیم، و اینکه چگونه او قدرت ماری را که ریشه‌هایش عمیق و قوی هستند درهم می‌شکند. چراکه این مارها همواره تلاش می‌کردند تا او را اغوا کنند، و هر زمان که او سخت کوشیده بود تا از **کلیپوت** تقدس بسیار مطالبه کند، آنها توانسته بودند هنگامی که حالت اشراق[5] و مکاشفه از او جدا شده بود، او را به تصرّف خود درآورند. سپس به او نشان دادند که آنها نیز همان قدرت سفیرهٔ «زیبایی» را داشتند، که او [شبتای صبی] معتقد بود خدای حقیقی در آن نمایانده شده، درست همان‌طور که

1. Ghetto
2. Orphites
3. Naassenes

۴. دربارهٔ نمادگرایی‌ها بنگرید به:
Mead, *Fragment of a Faith Forgetten*, third edition, p.182 ff(1931).

5. illumination

https://t.me/ketabhayemontakhabe

فرعون ـ که اژدهای بزرگ، یعنی نماد قلمرو **کلیپوت** است ـ گفت: خدا کیست؟ اما زمانی که اشراق و مکاشفه به سراغ او می‌آمد، آن [مار یا اژدهایی که او را در حالت افسردگی‌اش عذاب می‌داد] را وادار به تسلیم می‌کرد. و اساتید ما قبلاً دربارهٔ این گفتند باترا بابا،[1] [۱۵]: «آنچه دربارهٔ ایوب نوشته شده عظیم‌تر از آن چیزی است که دربارهٔ ابراهیم نوشته شده است. چراکه دربارهٔ ابراهیم تنها گفته شده که خوف از خدا داشت، و دربارهٔ ایوب بیان شده که خوف از خدا داشت و از شرّ و بدی اجتناب می‌کرد. چون که پیش از این در بالا توضیح داده‌ام که در کتاب مقدس منجی، ایّوب نامیده شده، چراکه او تحت سیطرهٔ **کلیپوت** قرار گرفته بود. و این اشاره دارد به ایام تاریکی که روزهای افسردگی او هستند؛ ولی زمانی که اشراق و مکاشفه در ایام آرامش و پرنشاط به سراغ او می‌آمد، در آن زمان در حالتی بود که در مورد آن گفته می‌شود: «و از شرّ و بدی اجتناب می‌کرد»؛ چراکه در آن هنگام او از قلمرو **کلیپوت** که در ایام تاریکی در میان آن فرو رفته بود، بیرون می‌آمد».[2]

بنابراین، در این تفسیر، عناصر مابعدالطبیعی و روان‌شناختی دقیقاً درهم تنیده‌اند؛ به عبارت دقیق‌تر، آنها یکی هستند. تاریخ پیشینی مابعدالطبیعی نفس مسیح تاریخ آن حالات روان‌شناختی نیز هستند که از نظر ناتان دقیقاً دلیل مأموریت الاهی او هستند. و به سادگی می‌توان دریافت که اندیشهٔ گنوسی زندانی شدن مسیح در قلمرو شرّ و ناپاکی، که در این نظریه تاکنون معانی ضمنی بدعت‌گذارانه ندارد، بدون هیچ مشکلی پس از ارتداد این مسیح با چنین پیشرفت و توسعه‌ای مناسبت دارد. به شیوه‌ای که تقریباً به نظر ما عجیب می‌رسد نظریهٔ بدعت‌گذارانهٔ بعدی ناتان و شبتی‌های دیگر دربارهٔ مأموریت مسیح، و به‌ویژه پیرامون

---

1. Bathra Baba

2. Ms. Halberstamm, 40f, 99b.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

ارتداد او به عنوان نوعی مأموریت، به صورت خلاصه در این سند حیرت‌انگیز مربوط به آیین شبتای قدیم موجود است.[1]

۴

به نظر من واقعیاتی که تاکنون به‌طور خلاصه در این سخنرانی مطرح کرده‌ام خاستگاه‌ها و جریان جنبش شبتای را به‌طور چشمگیری روشن می‌سازد. اکنون که این واقعیات را به اثبات رسانده‌ام، من قصد دارم در سخن گفتن از آیین شبتای توجه خاصی به جنبش دینی‌ای بکنم که در نتیجهٔ ارتداد مصیبت‌بار این مسیحای جدید به وجود آمد و مستقیم و غیر مستقیم ماهیت پر از تناقض اقدام او را تشدید کرد.[2] من دنبال کردن روند این جنبش را مهم می‌دانم، اگر تنها به خاطر این باشد که نقشی که آیین شبتای در پیشرفت معنوی یهودیان در طی نسل‌های بعد از آن ایفا کرد، معمولاً دست‌کم گرفته شده است. آیین شبتای نشانگر اولین شورش جدی در یهودیت از هنگام قرون وسطا است؛ و اولین مورد از اندیشه‌های عرفانی بود که مستقیماً به فروپاشی یهودیت سنتی «مؤمنان» منجر شد. عرفان بدعت‌گذارانهٔ آن فورانی از گرایش‌های نیست‌انگارانه[3] کم‌وبیش پنهان در میان برخی از پیروان آن ایجاد کرد. سرانجام اینکه بر مبنایی عرفانی روحیهٔ هرج‌ومرج‌طلبی دینی را ترغیب کرد که، در جایی که با شرایط مساعد بیرونی مطابقت داشت،

---

۱. این نکته مهمی است که در آن دیدگاه‌هایی که در این سخنرانی عرضه می‌شود با نحوهٔ ارائه این موضوع در مقالهٔ من «*صوابی که در پی گناه می‌آید*» که در: ,(*Keneseth* II (1937) (p.346-392 چاپ شده است، متفاوت است.

۲. نامحتمل نیست که ارتداد به واسطهٔ این بیماری پدید آمد، زیرا به نظر می‌رسد که در زمان این بیماری او بار دیگر در حالت افسردگی و انفعال کامل بود. بنگرید به مقاله من در «*مجموعه‌ای از نوشته‌های شوقان دربارهٔ سفیروت*» p.165-166.

3. nihilistic

https://t.me/ketabhayemontakhabe

نقشی بسیار مهم در ایجاد جوّی اخلاقی و عقلانی ایفا کرد، که برای جنبش اصلاح قرن نوزدهم مطلوب بود.

پیگیری تاریخ آیین شبتای در مراحل مختلفش به صورت عینی، یعنی **شین ایرات استادیو**،[۱] مادامی که دو جریان احساسی آشکارا مخالف ولی به یک اندازه قوی متحد شدند تا جلوی توصیف این فصل مصیبت‌بار را در تاریخ مذهبی بعدی یهودی بگیرند، غیرممکن بوده است. این دو جریان از یک‌سو یکی همان مخالفت سنت علیه گرایش‌های ضد اخلاقی در آیین شبتای بود، و از سوی دیگر هراس و نگرانی عقل‌گرایان[۲] و اصلاح‌گران،[۳] به‌ویژه در طی قرن نوزدهم بود، که احساس می‌کردند اجداد معنوی‌شان به آن فرقهٔ مورد تنفری بازگردانده می‌شد، که معمولاً به‌عنوان مظهر هر انحراف و گمراهی قابل تصوری تلقّی می‌گردید. می‌توان گفت که کسانی که چنین احساسی داشتند، تا حدودی نسجیده، دیدگاه‌های سنتی را که اجدادشان برای آنها به ارث گذاشته بودند پذیرفته‌اند. در قرن هجدهم نامیده شدن به‌عنوان یک شبتای به هر معنی و منظوری، تا جایی که تأثیر آن بر افکار عمومی متداول مورد نظر بود، معادل با هرج و مرج‌طلب[۴] یا نیست‌انگار[۵] نامیده شدن در نیمهٔ دوم قرن نوزدهم بود. می‌توانستم در ادامه پیرامون مشکلات خود در تلاش جهت نفوذ به درون این عالم از میان رفته سخن بگویم، مشکلاتی که نه چندان از ابهام یا پیچیدگی فرضی نظریهٔ شبتای، که بیشتر نوعی اسطوره است، بلکه از این واقعیت ناشی می‌شود که اکثر، اگر نگوییم همه، اسناد و منابع تاریخی و الاهیاتی که می‌توانست اندکی آن را روشن سازد، بدون تردید از بین رفته است. اینکه این مسئله باید این‌گونه باشد به همان اندازه که

---

1. *Sine Ira et Studio*
2. rationalists
3. reformers
4. anarchist
5. nihilisl

https://t.me/ketabhayemontakhabe

بر اساس دیدگاه روان‌شناختی قابل درک است، همان‌قدر نیز برای تاریخ‌نویس غم‌انگیز است. پیروان شبتای صبی که بر پرستش او به عنوان مسیح تأکید می‌کردند، در طی قرن هجدهم به هر وسیله‌ای که در دسترس جوامع یهودی آن روزگار قرار داشت، مورد اذیت و آزار قرار می‌گرفتند. از دیدگاه سنت و درست‌آیینی در این سخت‌گیری چیزی نیست که نیازمند توجیه باشد. به هیچ‌وجه انتظار نمی‌رفت که نمایندگان آن نگرش دیگری را نسبت به فرقه‌ای انقلابی بپذیرند که شعله‌های یک آتش بزرگ مخرّب را روشن نمود و گاهی، گرچه تنها به صورت مبهم و پیچیده، تصوری جدید از یهودیت را اعلام کرد. در هر کجا که امکان‌پذیر بود، نوشته‌های عرفانی آیین شبتای از بین رفت، و زمانی که این جنبش سرکوب شده بود، برای کوچک جلوه دادن اهمیت آن هر کاری انجام گرفت. نشان دادن آن جنبش به عنوان موضوعی مربوط به اقلیتی بسیار اندک و تظاهر به اینکه از ابتدا میان مؤمنان درست‌آیین[1] و بدعت‌گذاران[2] اختلافی آشکار وجود داشته، الزامی شد.

در واقعیت مسائل اندکی متفاوت بود. مثلاً اشکال میانه‌رو مختلفی از آیین شبتای وجود داشتند که در آنها پرهیزگاری سنتی و اعتقاد شبتای در کنار هم وجود داشت، و تعداد حاخام‌های کم و بیش برجسته که طرفداران پنهان این عرفان فرقه‌ای جدید بودند، بسیار بیشتر از آن چیزی بود که مدافعان راست‌آیین همواره خواسته‌اند تصدیق کنند. اینکه این اندازه آشفتگی و ابهام در مورد نقطهٔ قوت آن باید وجود داشته باشد، تا حدی با این واقعیت قابل توجیه است که آیین شبتای به عنوان یک جنبش از دیرباز با جنبه‌های ضد اخلاقی و نیست‌انگارانهٔ بسیار افراطی‌اش یکسان دانسته می‌شد، با این نتیجه که دقت می‌شد تا این واقعیت را بپوشانند که فلان یا

---

1. orthodox
2. heretics

https://t.me/ketabhayemontakhabe

بهمان دانشمند مشهور یا خانوادهٔ سرشناس ارتباطی با این جنبش داشته‌اند. زمانی که این جنبش این‌چنین بدنام شد، اقرار به نسبت خود از خانواده‌ای شبتای موضوع ساده‌ای نبود، و تنها تعداد بسیار اندکی از افراد صاحب مقام بالا و شهرت خدشه‌دارنشده جرأت انجام چنین کاری را داشتند. برای مدتی طولانی، و به‌ویژه در طی قرن نوزدهم، نسب داشتن از اجداد شبتای به‌طور گسترده امری ننگ‌آور تلقی می‌شد که تحت هیچ شرایطی امکان این نبود که به‌طور علنی بیان گردد. در اواخر نیمهٔ آن قرن، لئوپولدلو،[1] رهبر جنبش اصلاح‌طلب یهود در مجارستان که در ایام جوانی‌اش در موراویا[2] با پیروان شبتای تماس داشته بود، نوشت که در محافل آنها فعالیت زیادی جهت ترویج و کمک به این جنبش عقل‌گرای[3] جدید انجام می‌گرفت.[4] با وجود این، در کل نوشته‌های تاریخی یهود شما هیچ اشاره‌ای به این رابطهٔ بسیار مهم میان بدعت‌گذاران عرفانی و نمایندگان این عقل‌گرایی جدید نمی‌یابید. گویی که این رابطهٔ معنوی و اغلب حتی آبا و اجدادی چیزی شناخته می‌شد که باید از آن شرم داشت. در برخی از جوامع مشهور یهود، که گروه‌ها شبتای در آنجا درست تا اوایل قرن نوزدهم نقش مهمی را ایفا می‌کردند، دقت می‌شد تا تمام اسناد شامل اسامی فرقه‌گراها که فرزندانشان یا نوادگانشان ـ غالباً به خاطر وابستگی قبلی‌شان به این عالم جدید آزادسازی و نجات ـ به مقام‌های مهم و تأثیرگذار ارتقا یافته بودند از بین برود.

تا جایی که به عالم مسیحی مربوط است، نقش مهمی که جنبش‌های دینی و عرفانی در بسط و توسعهٔ عقل‌گرایی قرن هجدهم ایفا کردند امروزه عموماً واقعیتی پذیرفته شده است، و در انگلستان و به‌ویژه در

---

1. Leopold Loew

2. Moravia

3. rationalism

4. Leopold Loew, *Gesammelte Schriften*, vol.II, p.171 and IV, p.449.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

آلمان، کار زیادی برای روشن ساختن این روابط نهفته اختصاص یافته است. از این‌رو، مثلاً، تقریباً امری عادی شده است که زهدگراهای افراطی، یعنی آناباپتیست‌ها[1] و کویکرها[2] نمایشگر جنبش‌های عرفانی بودند که روح آنها گرچه از پاک‌ترین انگیزه‌های دینی مایه می‌گرفت، ولی جوّی ایجاد کردند که در آن این جنبش عقل‌گرا، علی‌رغم خاستگاه‌های بسیار متفاوتش، توانست رشد و توسعه یابد، به‌گونه‌ای که در پایان هر دو در یک جهت عمل می‌کردند. کمابیش، همین مسئله در مورد یهودیت نیز صادق است، چنین نیست که گویا پیروان شبتای گونه‌ای از کویکرها ـ که بسیاری از آنها هر چیزی بودند غیر از آن. ولی در اینجا نیز، تلاش یک گروه اقلیت، علی‌رغم آزار و اذیت و ناسزاگویی، برای حفظ برخی ارزش‌های معنوی جدید که مطابق با تجربهٔ دینی جدید بود، انتقال به عالم جدید یهودیت در دورهٔ رهایی را تسهیل کرد. برخی مؤلفان جنبش حسیدی قرن هجدهم را پیشگام یهودیت رها شدهٔ جدید قرن نوزدهم شناخته‌اند. اس. هورویتس اولین کسی بود که با این برداشت نادرست خیال‌پردازانه مخالفت شدید نشان داد و بر این واقعیت تأکید کرد که احتمالاً خیلی بیشتر این توصیف در مورد آیین شبتای صادق است.[3]

چنان که دیده‌ایم، مکتب قبالای لوریانی در قرن هفدهم در سرتاسر دورهٔ آوارگی قوم یهود[4] به عامل مؤثر معنوی غالب بدل شده بود. بنابراین بسیار شگفت‌انگیز است که ظهور ناگهانی آیین شبتای، که مرتبط با نفوذ غالب مکتب قدیمی‌تر بود، بخش‌های نسبتاً بزرگی از جامعه را تحت تأثیر قرار داد، گرچه هرگز موفق نشد که به صورت جنبش توده‌ای درآید. این آیین، علی‌رغم قدرت نسبتاً بسیار محدودش، تأثیری فوق‌العاده ژرف و

---

1. Anabaptists
2. Quakers
3. S. Hurwitz «از کجا و به کجا», p.181-285 (1914).
4. Diaspora

https://t.me/ketabhayemontakhabe

دیرپای بر بسیاری از طرفدارانش داشت. با وجود این، حتی نیروی عددی آن را نباید دست‌کم گرفت. بلافاصله پس از ارتداد شبتای صبی، گروه‌های زیادی، به‌ویژه در میان یهودیان سفاردی،[1] خود را مستعد و آمادهٔ ترویج این ارتداد به عنوان آیینی سرّی نشان دادند. این گرایش به‌ویژه در مراکش چشمگیر بود، اما همچنین در میان بسیاری از جوامع در ترکیه، به‌ویژه در کشورهای بالکان،[2] که در آن زمان تحت سلطهٔ ترکیهٔ عثمانی بودند قابل توجه بود.

در ابتدا نیز، تبلیغات برای این مسیح مرتد کاملاً به‌طور آشکار انجام می‌شد. تنها چند سال بعد، زمانی که هنوز بازگشت پیروزمندانهٔ مورد انتظار شبتای صبی از قلمروهای ناپاکی اتفاق نیفتاده بود، آیین شبتای ماهیت خود را تغییر داد. این آیین از جنبش همگانی به صورت جنبشی فرقه‌ای درآمد، که کار تبلیغاتی‌اش به صورت پنهان هدایت و رهبری می‌شد. این تغییر و تحول سال‌های زیادی به طول نیانجامید. آیین شبتای، نسبتاً زود، شکل یک فرقهٔ تقریباً سازمان‌یافته را به خود گرفت که طرفدارانش در جلسات محرمانهٔ سرّی با یکدیگر ملاقات می‌کردند و دقت می‌کردند تا جهت اجتناب از آزار و اذیت، اندیشه و فعالیت‌های خود را از عالم خارج پنهان سازند. این امر علی‌رغم ظهور مکرّر پیشگویانی اتفاق افتاد که معتقد بودند زمانه آمادهٔ اعلام راز مأموریت مسیحایی شبتای صبی است، نظر به تناسخ قریب‌الوقوع او به عنوان مسیح. با گذشت سال‌ها، این قبالای جدید که مدعی مطابقت با عصر مسیحایی جدید و جایگزین شدن برای مهم‌ترین نظریهٔ لوریانی بود، به‌تدریج جایگاه مهم‌تری را نسبت به نظریهٔ بازگشت مسیح در تفکر شبتای به خود اختصاص داد. تقریباً تعدادی از نوشته‌هایی که بدون تردید متعلق

---

1. Sephardic jews
2. Balkans

https://t.me/ketabhayemontakhabe

به آثار الاهیاتی آیین شبتای است هرگز به این موضوع اشاره نمی‌کنند، که تا حدودی ناشی از احتیاط است، ولی تا حدودی نیز به خاطر این است که مسائل دیگری اولویت یافته بود. اما، با وجود تمام این ریا و فریبکاری آگاهانه و ناآگاهانه آثار شبتای را اغلب می‌توان به آسانی بر اساس کاربرد برخی اصطلاحات و تغییرات در تکیه بر واژگان همچون امونا،[۱] «اعتقاد»، **سود ها_الوهوت**،[۲] «راز خدا» و **اِلوهِه اسرائیل**،[۳] «خدای بنی‌اسرائیل» شناخت.

در بازگشت به گسترش آن به عنوان یک جنبش باید گفت که اولین پایگاه‌های واقعاً مهم آن، جدا از کشورهای بالکان، در ایتالیا و لیتوانی یافت می‌شد. واقعیت جالب توجه این است که آیین شبتای لیتوانی هرگز ریشه‌های محکم و استواری نیافت و نسبت به بیشتر دیگر کشورهایی که یهودیان اشکنازی در آن سکونت داشتند، به‌طور کامل‌تر از میان رفت. رهبران این جنبش در لیتوانی بیشتر مکاشفه‌گران معمولی بودند، که احیاگران دینی تمام‌عیار همچون هشل زورف ویلنایی،[۴] و پیامبر صدوق بن شماریا[۵]ی پیش‌گر اهل گرادونا[۶] را شامل می‌شود.[۷] از سوی دیگر، در ایتالیا افرادی که مخفیانه رابطهٔ خود را با این جنبش حفظ کردند، نمایندگان حاخامی فرهیختهٔ قبالا، و فراتر از همه شاگردان موسی زاکوتو[۸] بودند: که عبارتند از بنیامین کوهن اهل رجیو[۹] و ابراهیم رویگو اهل مودنا.[۱۰] به‌طور کلی نفوذ میانه‌روها در ایتالیا چشمگیر بود، در حالی که در جوامع بالکان گرایش‌های افراطی و حتی نیست‌انگارانه به زودی قوت یافتند. این فرقه عمدتاً به خاطر فعالیت‌های یک نفر، یعنی حییم

---

1. Ermuna
2. *Sod Ha-Elohuth*
3. *Elohe Israel*
4. Heshel Zoref of Vilna
5. Zadok ben Shemaryyah
6. Grodna
7. Cf. W. Rabinowitschin, *Zion*, vol.V, p.127-132.
8. Moses Zakuto
9. Benjamin Cohen Reggio
10. Abraham Ravigo of Modena

https://t.me/ketabhayemontakhabe

ابن سلیمان،[۱] که بیشتر به نام حییم ملکا[۲] مشهور است،[۳] و در ابتدا تحت تأثیر «مؤمنان»[۴] ایتالیایی و بعداً «مؤمنان» ترک بود، به نواحی جنوبی لهستان گسترش یافت که بخش زیادی از آن در آن زمان تحت فرمانروایی ترک بود. شرق گالیسیا[۵] و به‌ویژه پودولیا[۶] محل نشو و نمای آیین شبتای شد و برای مدت نسبتاً طولانی تحت نفوذ آن باقی ماند. علاوه بر این، این فرقه در زمان‌های مختلف در طی قرن هجدهم پایگاهی در بسیاری از جوامع آلمان به دست آورد، از جمله در برلین، هامبورگ، مانهایم،[۷] فورت،[۸] و درسون ولی فراتر از همه در بوهمیا[۹] و موراویا.[۱۰] ظاهراً آیین شبتای در این کشورهای اخیر به لحاظ تعداد فوق‌العاده قوی بود و محافل حاخامی، تولیدکنندگان و بازرگانان بزرگ و کوچک همگی تحت تأثیر آن بودند. برخی از تأثیرگذارترین یهودیان بوهمیا و موراویا در دوران سلطنت ماریا ترزا[۱۱] و جانشین او طرفداران پنهان این فرقه بودند. آیین شبتای دوبار توسط گروه‌های بزرگی که معتقد بودند چنین تکرار الگوی مارانی[۱۲] راه نجات و رستگاری است، شکل ارتداد نظام یافته به خود گرفت. بار اوّل در سالونیکا، که در آنجا در سال ۱۶۸۳، فرقهٔ دُمنه[۱۳] بنیان نهاده شد[۱۴] ـ چنان که ترک‌ها آنها را به این نام می‌نامیدند و این واژه به

---

1. Hayim ben Solomon
2. Hayim Malakh
3. Cf. G. Scholem «رؤیاهای شبتای حاخام مردخای اشکنازی» and *Zion*, vol.VI, p.94-96 (1938).
۴. گفتارهایی در یادبود حاخام صوی پرص حیوت (Vienn, 1933), p.333).
5. Galicia
6. Padolia
7. Mannheim
8. Fuerth
9. Bohemia
10. Moravia
11. Meria Theresa
12. Marranic
13. Doenmeh
۱۴. نام کامل او در سندی که از سوی اسرائیل هاپرین (Israel Halperin) در (*Haolam*, no.36 (1930)) انتشار یافته ذکر می‌شود. این پیشنهاداتی که روسانی (IV, p.478) مطرح می‌سازد، ابطال می‌کند.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

معنای «مرتدان» است ـ که ظاهراً اعضای آنها اقرار به اسلام کردند؛ و بار دوم در شرق گالیسیا،[۱] یعنی در جایی که پیروان پیشگوی نابکار و شیطان‌صفت یعقوب فرانک[۲] در سال ۱۷۵۹ به تعداد زیاد وارد کلیسای کاتولیک شدند. اعضای هر دو گروه خود را مَئمینیم[۳] («معتقدان»، یعنی معتقدان به مأموریت شبتای صبی) می‌نامیدند، و این نام رایجی بود که تمام پیروان شبتاهای هنگام سخن گفتن از خود به‌کار می‌بردند. اعضای هر دو گروه حتی پس از ارتداد ظاهری‌شان که البته آن را امری صرفاً صوری و خارجی می‌دانستند، در ارتباط نزدیک با جناح افراطی آیین شبتای باقی ماندند. این مسئله به‌ویژه در مورد پیروان فرانک صادق بود، که بیشتر آنها ـ تقریباً همهٔ آنها در بوهمیا[۴] و موراویا،[5] و نیز اکثریت آنها در مجارستان و رومانی ـ یهودی باقی ماندند. تأثیر این عناصر بود که رابطهٔ آنها را آشکارا با یهودیت حاخامی قطع نکرده بود، که پس از انقلاب فرانسه در تشویق این جنبش به سوی اصلاح‌گری، لیبرالیسم و «روشنگری» در بسیاری از محافل یهودیت اهمیت یافت.

حدود سال ۱۸۵۰، آگاهی در باب این پیوند بین آیین شبتای و اصلاح‌گری هنوز در برخی جاها مطرح بود. در محافل نزدیک به جنبش اصلاح میانه‌رو، روایتی بسیار چشمگیر و بدون تردید موثق وجود داشت مبنی بر اینکه، آرون کورین،[۶] اولین پیشگام یهودیت اصلاح شدهٔ مجارستان در جوانی‌اش عضو گروه شبتای در پراگ بوده است.[۷] پروسنیتزو[۸] هامبورگ، که

---

۱. تاریخ دقیق واقعه را کاردوزو (Cardozo) ضبط کرده است مقایسه کنید با:
(Bernheimer in JQR (1927), p.102 and My article in *Zion*, vol.VII, p.12 ff).

2. Jacob Frank
3. Maaminim
4. Bohemia
5. Moravia
6. Aron Chorin
7. Leopold Loew, *Gesammelte Schriften*, vol.II, p.255 and Adolf Jellinek's Letter, ibid, vol.V, p.193. Who Says Very Characteristically:
8. Prossnitz

https://t.me/ketabhayemontakhabe

هر دو در قرن هجدهم مرکز تبلیغات شبتای و محل وقوع نزاع‌های تلخ میان راست‌کیشان و بدعت‌گذاران یا طرفداران آنها بودند، از جمله پایگاه‌های اصلی جنبش اصلاح در آغاز قرن نوزدهم بودند. فرزندان آن دسته از پیروان فرانک در پراگ که در سال ۱۸۰۰ هنوز به زیارت آفن‌باخ،[1] نزدیک فرانکفورت، جایگاه جانشینان فرانک می‌رفتند و فرزندان خود را در حال و هوای این فرقهٔ عرفانی تعلیم می‌دادند، در سال ۱۸۳۲، از جملهٔ رهبران تشکیلات «اصلاح» در پراگ بودند. آثار خود یوناس ول،[2] رهبر روحانی این عارفان پراگ در حدود سال ۱۸۰۰، در این زمان آمیزه‌ای حیرت‌انگیز از عرفان و عقل‌گرایی را به نمایش می‌گذارد. از آثار گستردهٔ او، تفسیری بسیار جالب در مورد آگادای تلمود به صورت دست‌نوشته موجود است،[3] که بر اساس آن روشن می‌شود که مشاهیر و بزرگان مورد علاقهٔ او شامل افرادی چون موسی مندلسون[4] و ایمانوئل کانت[5] و همچنین شباتای صبی و اسحاق لوریا بوده است.[6] و در اواخر سال ۱۸۶۴، برادرزادهٔ او، که در نیویورک می‌نویسد، در وصیت‌نامهٔ خود مفصلاً از اجداد شباتای و فرانکی خود به‌عنوان پرچم‌داران «ایمان یهودی واقعی» یعنی فهم معنوی عمیق‌تر از یهودیت تمجید می‌کند.[7]

---

1. Offenbach
2. Jonas Wehle
۳. رسالهٔ تفسیری برعین یعقوو (Ms. In the Schocken Library in Jerusalem).
4. Moses Mendelssohn
5. Immanuel Kant
۶. همچنین بنگرید به مقالهٔ من «*صوابی که در پی گناه می‌آید*» در: (*Keneseth*, vol.11, p.392 (1937)). روشنگری بسیار جالبی است در این رابطه میان جنبش بعدی شبتای «عصر روشنگری» وجود دارد که در اسنادی که زاچک (Zacek) در مجله ذیل آورده، درج شده است:
(Jahrbuch fuer Geschichte der Juden in der Czechoslovakischen Republik, vol.IX (1938) p.343-410).
۷. من بسیار مدیون دوشیزه پولین گلدمارک (Miss Pauline Goldmark) از نیویورک هستم که با لطف تمام نسخه‌ای از این سند ارزشمند را که به خط پدربزرگ اوگوتلب ول (Gottlieb Wehle) نوشته شده در اختیار من قرار داد.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

۵

این سؤال باقی می‌ماند که چرا و چگونه قبالاهایی که تحت تأثیر جنبش شبتای قرار گرفتند، حامل اندیشه‌هایی شدند که آنها را در تعارض کم و بیش آشکارا با عقاید یهودیت حاخامی قرار داد. بگذارید آنچه را در سخنرانی قبل دربارهٔ آموزه نجات از طریق **تیقون** بیان داشتم یادآوری کنم. البته مفهوم و تفسیر عرفانی تبعید و رهایی اساساً مبتنی بر تجربهٔ بالفعل تبعید و مبتنی بر اندیشه‌های رایج در مورد روشی بود که نجات و رستگاری بر اساس آن به وقوع می‌پیوندد. خود مفهوم رهایی و نجات معنای ضمنی عملی و تاریخی داشت: آزادی از سلطه و اسارت، آزادی تازه ـ اینها عوامل محرّک مسیحایی بسیار نیرومندی بود که به درون آموزه‌ای که عارفان مکتب صفد به آن شکل بخشیدند راه یافت. مفهوم رایج مسیحاباوری و بازگشت قومی در تفسیر آنها مبدّل به نمایشی با اهمیت کیهانی شد.

اساساً نجات دیگر آزادی از یوغ بردگی در تبعید نیست، بلکه تغییر و تحوّلی در ذات خلقت است. نجات به عنوان فرآیندی ادراک می‌شود که در تمام عوالم مشهود و پنهان جریان دارد، چراکه آن چیزی نیست جز **تیقون**، یعنی بازگشت آن هماهنگی عظیم که به واسطهٔ شکستن ظروف و مجاری و بعداً گناه آدم، بر هم زده شد. نجات مستلزم تغییر اساسی در ساختار عالم است. معنا و اهمیت آن نه چندان در پایان یافتن آن تبعیدی که با تخریب معبد شروع شد، بلکه بیشتر در پایان یافتن آن تبعید درونی تمام مخلوقات دیده می‌شود که هنگامی که پدر بشریت از بهشت بیرون رانده شد، آغاز گشت. عارف قبالا تأکید بسیار بیشتری بر ماهیت معنوی نجات می‌کرد تا بر جنبه‌های تاریخی و سیاسی آن. این جنبه‌ها به هیچ‌وجه انکار یا نادیده گرفته نمی‌شوند، بلکه بیشتر و بیشتر گرایش به این دارند که به نمادهای صرف آن فرآیند عرفانی و معنوی تبدیل شوند که من

https://t.me/ketabhayemontakhabe

دربارهٔ آن سخن گفته‌ام. چنان که ویتال می‌گوید: «زمانی که خیر و شرّ سرانجام جدا شوند، مسیح خواهد آمد». گویی نجات تاریخی پیامد جانبی بدیل کیهانی آن است، و عارفان قبالا هرگز این‌گونه تصور نمی‌کردند که ممکن است میان این نماد و واقعیتی که فرض می‌شد این نماد بیانگر آن بود، تعارضی به وجود آید. هیچ‌کس نمی‌توانست خطر نهفته در چنین تغییر تأکید بر قلمروی از واقعیت باطنی را، مادامی که اندیشه مسیحایی در لحظهٔ حساس و بسیار مهم تاریخی در معرض آزمایش قرار نگرفته بود، پیش‌بینی کند. در هر صورت هدف اصلی مکتب قبالای لوریانی، در شکل اولیه‌اش، آماده‌سازی دل‌های انسان‌ها برای آن تجدید حیات بود که صحنهٔ آن نفس آدمی است. این مکتب تجدید حیات باطنی را بسیار فراتر از تجدید حیات ملت به‌عنوان موجودیتی سیاسی قرار داد. در عین حال تصور بر این بود که تجدید حیات درونی پیش‌شرط ضروری تجدید حیات قومی است. اصلاح و پیشرفت اخلاقی نجات قوم را از تبعیدش فراهم می‌ساخت.

با ظهور شبتای صبی و استقبال پرشور توده‌های مردم از او، این تجربهٔ آزادی درونی، و تجربهٔ عالمی پاک، که تا آن زمان تنها توسط عارفان قبالا در لحظات نادر شور و شعف تجربه شده بود، به سرمایهٔ مشترک بسیاری از افراد بدل شد. طبیعتاً آنها نیز منتظر تحقق کامل بخش بیرونی و تاریخی وعدهٔ مسیحایی بودند. این امیدها به سرعت تبدیل به یأس و نومیدی شد، ولی آنچه در تجربهٔ کوتاه ولی کامل شورش مسیحایی اتفاق افتاده بود، باز دیگر قابل رفع نبود. برای بسیاری افراد، این تجربه، که عارفان قبالا آن را «برآمدن شخینا از خاک»[1] می‌نامند، به بخشی دائمی و ماندگار از آگاهی‌شان تبدیل شد.

---

۱. ارتفاع شخینا از تراب نیز بنگرید به رسالهٔ بلند «مگید (Maggid)»، یکی از ارواح مقدس، خطاب به مردخای اشکنازی در اثر من رؤیاهای شبتای ربی مردخای اشکنازی، ص۷۹ـ۱۰۰.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

آیین شبتای به عنوان بدعتی عرفانی به زمانی باز می‌گردد که ارتداد[1] شبتای صبی، که رویدادی کاملاً غیر قابل پیش‌بینی بود، و شکافی میان دو قلمرو در نمایش نجات، یعنی قلمروی باطنی نفس و قلمرو تاریخ گشود، تجربهٔ درونی و بیرونی، ابعاد درونی و بیرونی گالوت،[2] نجات و رستگاری، ناگهان و به‌طور شگفت‌انگیزی از هم گسسته شد. این تعارض، که هیچ‌کس آمادگی آن را نداشت، و هیچ‌کس حتی تصور وقوع آن را نمی‌کرد، هستی و حیات جامعهٔ یهودی را در معرض تهدید قرار داد. یک انتخاب ضروری و لازم شد. هرکس می‌بایست از خود می‌پرسید که آیا او می‌خواهد حقیقت را دربارهٔ نجات مورد انتظار در جریان غم‌انگیز تاریخ کشف کند یا آن حقیقت را در آن واقعیت درونی که خود را در اعماق نفس آشکار ساخته بود، بیابد. آیین شبتای به عنوان یک بدعت[3] زمانی به وجود آمد که بخش‌های بزرگی از جامعهٔ یهودیان، ابتدا از یهودیان سفاردی و بعداً از یهودیان اشکنازی نیز، از پذیرش داوری دربارهٔ نفس خود به حکم تاریخ امتناع کردند. چنین استدلال می‌شد که خدایی که حتی مانعی بر سر راه «حیوانات درستکار»[4] قرار نمی‌دهد، نمی‌توانسته قوم خود را گمراه ساخته و با ظاهر دروغین نجات فریب داده باشد.[5] نظریاتی مطرح شد که یک وجه اشتراک داشت: و آن اینکه همگی درصدد بودند که شکاف میان تجربهٔ درونی و واقعیت خارجی را که به عنوان نماد آن عمل نکرده بود، برطرف سازند. پیدایش ناگهانی تعارضی میان جنبه‌های بیرونی و درونی حیات وظیفهٔ توجیه عقلانی این تعارض، و به عبارت دیگر، قابل تحمل ساختن زندگی تحت شرایط تازه را بر این آموزهٔ جدید تحمیل کرد. هیچ‌گاه پیش از این‌چنین وظیفه‌ای به

---

1. apostasy
2. Geulah
3. heresy
4. Hullin, 70.
5. مقایسه کنید با بحث پیشین در ص ۸۰ [متن انگلیسی].

https://t.me/ketabhayemontakhabe

قبالا تحمیل نشده بود، که چنان که دیدیم، در سرتاسر تاریخ خود گرایش داشته که عالم خارج را به‌عنوان نمادی از حیات باطنی نشان دهد. آیین شبتای از آگاهی نسبت به نوعی تناقض ذاتی، یعنی پارادوکسی درونی پدیدار شد، و قانون پیدایش آن تحول بعدی‌اش را معیّن ساخت. این آیین بر تناقض غم‌انگیز منجی مرتدی بنیان نهاده شد، و بر اساس تناقضاتی رشد و شکوفایی می‌یابد که یکی مستلزم دیگری است.

بی‌شک میان ویژگی‌های دینی و بسط و گسترش آیین شبتای از یک‌سو، و مسیحیت از سوی دیگر شباهتی گسترده و بسیار روشنگر وجود دارد. در هر دو مورد ناسازگاری قدیمی یهودی دربارهٔ رنج‌های بندهٔ خدا به حد افراط کشانده می‌شود. همچنین در هر دو مورد نگرش عرفانی خاصی حول یک رویداد تاریخی شکل می‌گیرد که به نوبهٔ خود نیروی خود را از همان واقعیت تناقض‌آمیز بودنش می‌گیرد. هر دو جنبش با نگرش حاکی از انتظار عمیق برای ظهور یعنی حضور یا بازگشت نجات‌دهنده،[1] خواه از جانب خدا باشد، یا از قلمرو ناپاکی آغاز می‌کنند. در هر دو مورد تخریب ارزش‌های کهن در فاجعهٔ نجات به فوران گرایش‌های ضد شریعت تا حدی متعادل و پوشیده و تا حدی افراط‌گرایانه و شدید منجر می‌شود؛ در هر دو مورد تصوری جدید از «ایمان» به‌عنوان راهِ جدیدِ نجات و رستگاری، می‌یابید و در هر دو مورد این «ایمان» مستلزم آن تضاد و دوگانگی نهفتهٔ تناقضات تکان‌دهندهٔ حتی بیشتر است. سرانجام اینکه، در هر دو مورد، در پایان الاهیاتی با ویژگی نوعی تثلیث و تجسّم[2] خدا در شخص نجات‌دهنده می‌یابید.

حال نباید تأثیر مستقیم و غیرمستقیم اندیشه‌های مسیحی را بر آیین شبتای دست‌کم گرفت. این اندیشه‌ها از راه‌های مختلف جریان یافت، و

1. savior
2. incarnation

https://t.me/ketabhayemontakhabe

در مورد یکی از آنها، که برای فهم آیین شبتای بیشترین اهمیت را دارد، یعنی اندیشهٔ «مارانو»ها[1] بعداً بیشتر سخن خواهم گفت. با وجود این هیچ‌چیز به اندازهٔ این اندیشه دورتر از واقعیت نیست که شباهتی که همین الآن در مورد آن سخن گفتم همه‌چیز را مدیون تأثیر بیرونی یا تقلید از الگوهای مسیحی است. بحران در یهودیت از درون آن ناشی می‌شد و اگر تأثیر مسیحیت هم نبود به‌سختی می‌توانست سیری دیگری غیر آن در پیش گرفت. علاوه بر این، نباید وجود تفاوت‌های مهم تاریخی، اخلاقی و دینی میان آیین شبتای و مسیحیت را نادیده گرفت.

در جنبش شبتای شورشی علیه گتو[2] داریم، ولی جنبشی که هرگز در آزاد ساختن خود از همان چیزی که علیه آن شورش کرد کاملاً موفق نشد. بر این مطلب باید ضعف شخصیت شبتای صبی در مقایسه با شخصیت مسیح را اضافه کرد. واقعیت این است که این ضعف تا حدودی مطابق با گرایش خاصی در مسیحاباوری یهودی متأخر است. تصور یهودی از شخصیت مسیح به‌طور شگفت‌انگیزی بی‌حس و حال و بی‌فروغ است، و شاید بتوان گفت بی‌نام و نشان است، به‌ویژه هنگامی که با تأثیر نیرومندی که شخصیت مسیح بر ذهن مسیحیت گذاشت مقایسه شود. تصویر مسیح که توسط دو مدوّن بزرگ مسیحاباوری حاخامی، یعنی اسحاق آباربانل[3] از سفاردی‌ها و یهودا لو ابن‌بِصَلْئِل اهل پراگ،[4] معروف به «حاخام لوی والامقام» ارائه شد، آشکارا بی‌روح و فاقد جنبهٔ شخصی است.[5] می‌توان در مورد آیین لوریانی قدیمی گفت که هیچ علاقه‌ای به **شخص** مسیح ندارد. از این‌رو هرگز شگفت‌انگیز نیست که زمانی که مسیحایی ظاهر

---

1. Marranos
2. Ghetto
3. Isaac Aarbanel
4. ben Bezalel of Prage

۵. در ادبیات مربوط به منجی موعود توجه بسیار اندکی به کتاب بزرگ او ابدیت اسرائیل (*Pragve*, 1599) مبذول شده است.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

گشت که موفق به جلب تأیید عمومی شد، فقدان نسبی جاذبهٔ شخصی او، اگر از ویژگی‌های روحی چیزی نگوییم، نقص تلقی نمی‌شد. چنان که قبلاً متذکر شده‌ام، هیچ «سخنان استاد» فراموش‌نشدنی و هیچ «کلمات قصار» از شبتای صبی وجود ندارد، و به نظر می‌رسد که هیچ‌کس انتظار آن را نداشته است. تنها در اواخر جنبش شبتای شما در یعقوب فرانک[1] شخصیت عجیبی می‌یابید که سخنانش گیرایی قابل توجهی، هرچند شیطانی دارد. اما این مسیح که زمانی در هر تار و پود وجودش یک شخصیت تأثیرگذار است، همچنین شخصیتی بسیار هولناک و عجیب در کل تاریخ مسیحاباوری یهودی است.

در بازگشت به مقایسهٔ خودمان باید گفت که سرنوشت شخصیت‌های مسیح‌گونه کاملاً متفاوت بوده و تناقض دینی آنها نیز این‌چنین است. با این همه تناقض مصلوب‌سازی و تناقض ارتداد در دو سطح کاملاً متفاوت قرار دارند. ارتداد مستقیماً به درون دوزخ ژرف و بی‌انتها رهنمون می‌شود؛ خود اندیشهٔ آن تقریباً هر چیزی را قابل تصور می‌سازد. شوک و ضربهٔ روحی که باید در هر دو مورد پشت سر گذاشته شود در مورد آیین شبتای بیشتر است. انسان مؤمن مجبور است که جهت غالب آمدن بر پارادوکس مخوف منجی مرتد[2] انرژی عاطفی بیشتری صرف کند. احتمالاً مرگ و ارتداد نمی‌تواند همان احساسات مشابه را برانگیزد، تنها به خاطر اینکه اندیشهٔ خیانت حتی شامل کمتر از آن میزان چیزی است که حکم آن قطعی است. برخلاف مرگ مسیح، عمل (یا به بیان دقیق‌تر آلام) سرنوشت‌ساز شبتای صبی هیچ اصول ارزشی بنیادی جدیدی فراهم نیاورد. خیانت او تنها ارزش‌های کهن را ویران ساخت. و از این‌رو می‌توان فهمید که چرا جذابیت عمیقی که مفهوم مسیحای بی‌دفاع و ناتوان به جا

---

1. Jacob Frank

2. apostate

https://t.me/ketabhayemontakhabe

گذاشت و خود را تسلیم شیاطین کرد، اگر به نهایت حدّ خود برسد، مستقیماً منجر به نتایج نیست‌انگارانه می‌شود.

چنان که دیده‌ایم، نقطهٔ شروع آیین شبتای، تلاش جهت دفاع از رسالت شبتای صبی است. شاید چیزی تناقض‌آمیزتر از تلاش برای تجلیل از این عمل نفرت‌انگیز یعنی خیانت و ارتداد در ذهن یهود نباشد. در ضمن این مطلب به چیزی دربارهٔ ماهیت انفجاری این دگرگونی و آشوب معنوی اشاره می‌کند که انسان‌ها را قادر ساخت به چنین دیدگاهی اعتقاد پیدا کنند.

اینکه جنبش مبتنی بر چنین بنیادهایی توانسته باشد این تعداد زیاد افراد را تحت تأثیر قرار دهد، تقریباً غیر قابل باور به نظر می‌رسد. اما، ما باید وجود یک عامل خارجی بسیار مهم را مورد توجه قرار دهیم؛ و آن عامل نقشی است که جوامع سفاردی در این جنبش ایفا کردند. برای نسل‌های متمادی، مارانوها در شبه‌جزیرهٔ ایبری،[1] یعنی اعقاب آن یهودیانی که در اثر شکنجه و آزارهای بین سال‌های ۱۳۹۱ و ۱۴۹۸ در گروه‌های سه هزار نفری به مسیحیت گرویدند، مجبور بوده‌اند که زندگی دوگانه‌ای را در پیش گیرند. دینی که به آن اعتراف می‌کردند مورد اعتقاد آنها نبود. این دوگانگی تنها وحدت احساس و اندیشهٔ یهود را، اگر در واقع نگوییم تخریب کرد، آن را به خطر انداخت، و حتی کسانی که خودشان یا فرزندانشان به‌ویژه در قرن هفدهم، از اسپانیا گریخته بودند، و به سوی هم‌کیشان خود بازگشتند چیزی از این خلق و خوی معنوی خاص را حفظ کردند. اندیشهٔ یک مسیح مرتد می‌توانست به عنوان تجلیل دینی از همان عملی به آنها ارائه شود که همچنان وجدان خود آنها را عذاب می‌داد. مارانوهایی بوده‌اند که سعی می‌کردند توجیهی برای ارتداد خود بیابند، و

---

1. Iberian Peninsula

https://t.me/ketabhayemontakhabe

مهم این است که تمام استدلال‌هایی که عادتاً در دفاع از یهودیت پنهانشان ارائه می‌کردند، بعداً در ایدئولوژی آیین شبتای تکرار می‌شود، و مخصوصاً در اشارهٔ دائمی به سرنوشت ملکه اِسْتِرْ[۱] است که تصور بر این بود که یک نوع زندگانی مارانی را در دربار خشایارشاه گذرانده، که «چیزی نه دربارهٔ تبار خود و نه دربارهٔ تولد خود می‌گوید»، با وجود این هنوز به دین پدرانش مؤمن و وفادار باقی ماند.[۲]

اینکه مسیح بنا بر ماهیت مأموریتش به اجبار به تراژدی گریزناپذیر ارتداد تن دردهد نظریه‌ای بود که به‌طور ایده‌آل جهت ایجاد مفرّی عاطفی برای وجدان معذّب مارانوها ارائه شد. من تردید دارم که آیا بدون این گرایش معنوی از سوی بسیاری از جوامع سفاردی، این نظریهٔ جدید به اندازهٔ کافی ریشه دوانیده بود تا به صورت عاملی مهم در فروپاشی این گتو درآید. شباهت میان سرنوشت مارانوها و مسیحای مرتد تنها اندک زمانی پس از ارتداد شبتای صبی مورد توجه قرار گرفت، و اتفاقی نیست که مبلّغ پیشرو این مکتب، ابراهیم میگوئل کاردوزو (وفات ۱۷۰۶)، خود در خانواده‌ای مارانو متولد شد و کارش را با مطالعهٔ الاهیات مسیحی آغاز کرد.[۳] کاردوزو و ناتان اهل غزه، پیامبر جدید، اولین افرادی در فهرست بدعت‌گذاران بزرگ قبالایی هستند، که در نزد ذهن ساده در نظریاتشان ویژگی متناقض و اهانت‌آمیز اصول اصلی‌شان وجوه مشترک داشتند. هر دو نفر در فعالیت ادبی و تبلیغی افرادی خستگی‌ناپذیر بودند، و هر دو جهت بسط اندیشه‌های جدید خود با همهٔ تفاصیل آنها رنج‌های بسیار برده‌اند. شاهکار ناتان سفر هِبَریئا[۴] «نظریهٔ آفرینش» در سال ۱۶۷۰ نوشته

---

1. Queen Esther
2. Cf. Cecil Roth, "*The Religion of the Marranos*", in *JQR*, n. s. vol.22, p.26 (1931).
۳. مقایسه کنید با گفتارهایی به یادبود حاخام صوی پرص حیوت، ص ۳۴۴ (۱۹۳۳).
4. *Sefer Ha-Beriah*

https://t.me/ketabhayemontakhabe

شد، در حالی که کاردوزو نوشته‌های کاملی در باب نظریهٔ جدید شبتای دربارهٔ خدا در دهه‌های بعد به رشته تحریر درآورد.

۶

این نظریات که نقطهٔ آغاز خود را سرنوشت این مسیح و به‌طور کلی مسئلهٔ نجات در نظر می‌گیرند، به‌تدریج به دیگر حوزه‌های اندیشهٔ دینی گسترش می‌یابند، تا اینکه سرانجام به‌تدریج کل الاهیات و اخلاق را فرا می‌گیرند. از این‌روست که مثلاً کاردوزو تعلیم می‌داد که در نتیجهٔ گناهان بنی‌اسرائیل سرنوشت همهٔ ما از ابتدا این بود که مارانو شویم،[۱] ولی از این سرنوشت فجیع زندگی اجباری در به اصطلاح انکار دائمی ایمان و معرفت باطنی خود، لطف خدا با تحمیل این فداکاری تمام‌عیار بر مسیح ما را نجات داده است؛ چراکه تنها نفس مسیح جهت تحمل این سرنوشت بدون اینکه مغلوب گردد، توانایی کافی را دارد. بدیهی است که این تصور از مسیح برای دوگانگی ناگوار ذهن مارانی جاذبه داشت. اتفاقاً همچنین این تصور اندیشه‌ای با منشأ تاریخی کاملاً متفاوت را به یاد می‌آورد، یعنی نظریهٔ لوریانی بازگشت از طریق «تعالی بخشیدن به بارقه‌های فروافتاده» که در سخنرانی پیشین مطرح ساختم. این نظریه توانست تغییر و تحوّلی یابد که هیچ‌کس پیش از ارتداد شبتای صبی فکر آن را نکرده بود، ولی از آن پس به سرعت بسیار رایج و باب روز گردید. براساس تفسیر پذیرفته شدهٔ رسمی این نظریه، بنی‌اسرائیل در میان ملت‌ها پراکنده شده‌اند تا شاید از هرجا بارقه‌های نفوس و نور الاهی را که خود در سرتاسر جهان پراکنده شده‌اند جمع‌آوری کنند، و به واسطهٔ

---

۱. مقایسه کنید با رسالهٔ بزرگ کاردوزو (Carkozo) در مسائل شبتای صوی (ed. Freemann, p.87-92 (1913)) خصوصاً صفحات ۸۸ و ۹۰.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

اعمال پرهیزگارانه و دعا آنها را از زندان‌های مربوط به خود «نجات بخشند». زمانی که این فرآیند کم و بیش کامل شد، مسیح ظاهر می‌شود و آخرین بارقه‌ها را جمع می‌کند، و بدین وسیله نیروی شرّ را از عنصری که از طریق آن عمل می‌کند بی‌بهره می‌سازد. از آن پس قلمروهای خیر و شرّ، پاک و ناپاک برای همیشه جدا می‌شوند. تعبیر بدعت‌گذارانهٔ این نظریه آنچنان که با توفیق چشمگیری توسط ناتان اهل غزه مطرح شده،[1] عمدتاً به لحاظ نتایجش با تفسیر رسمی متفاوت است: جاذبهٔ پرهیزگاری همیشه جهت آزاد ساختن بارقه‌ها از زندان‌هایشان، یعنی **کلیپوت** یا «پوسته‌ها» کافی نیست. مراحلی از فرآیند عظیم **تیقون** هست، به‌ویژه مراحل پایانی و بسیار مشکلش، که خود مسیح جهت آزاد ساختن بارقه‌های پنهان از اسارتشان، یا با استفاده از تصویری دیگر، جهت به زور بازکردن درهای زندان از درون، باید به درون قلمرو شرّ فرود آید. درست همان‌طور که شخینا باید به مصر ـ نماد هر چیز تاریک و شیطانی ـ فرود آید تا بارقه‌های فروافتاده را جمع‌آوری کند، مسیح نیز به همین ترتیب در پایان اعصار سفر بسیار سخت خود را به سوی امپراتوری تاریکی آغاز می‌کند، تا مأموریتش را کامل سازد. پیش از اینکه او سفرش را به پایان نرساند، شرّ از میان نخواهد رفت و نجات به عالم بیرون گسترش نمی‌یابد.

به آسانی می‌توان دید که چگونه این نظریه کسانی را که گمان می‌کردند نجات خود و جهان را در آگاهی باطنی‌شان تجربه کرده بودند و در نتیجه به راه‌حلّی برای پاسخ به تناقض میان تجربهٔ خود و استمرار تبعید نیاز داشتند، راضی می‌ساخت. ارتداد مسیح تحقق مشکل‌ترین بخش مأموریت اوست، چراکه نجات مستلزم تناقضی است که تنها در پایان در

---

۱. مقایسه کنید با مقالهٔ عبری ویرژوبسکی "Wirszubski" در باب دیدگاه شبتای راجع به ارتداد مسیح در:

(*Zion*, III, p.215-245 (1938)).

https://t.me/ketabhayemontakhabe

وقوع بالفعلش آشکار می‌گردد. ارتداد مسیح پیشرفتی ثابت و بدون مانع نیست، آنچنان که در نظریهٔ لوریا مطرح می‌شود، بلکه نوعی تراژدی است که ازخودگذشتگی تمام‌عیار مسیح را برای دیگران غیرقابل فهم می‌گرداند. او باید جهت انجام مأموریتش خود را از طریق اعمال خویش مطرود سازد. میزان زیادی شور و هیجان مذهبی در کار بسط و توسعه این تناقض خطرناک و اجازه دادن به مؤمنان برای چشیدن تلخی آن به تمام و کمال، صرف شده است.[1]

بر این مطلب باید چیز دیگری افزوده شود. آنچه پیروان شبتای «اعمال عجیب و غریب مسیح» می‌نامند، از منظر نظام قدیمی، نه تنها جنبه‌ای منفی بلکه، تا آنجا که مسیح مطابق قانون جهانی جدید عمل می‌کند، جنبه‌ای مثبت نیز دارد. اگر ساختار جهان به واسطهٔ پایان فرآیند **تیقون** ذاتاً تغییر کند، آنگاه تورات یعنی قانون کلی حقیقی تمام اشیا، نیز باید از آن پس تحت جنبه‌ای متفاوت ظاهر شود. معنای جدید تورات معنایی است که با حالت آغازین جهان که اکنون خوشبختانه به آن بازگشته مطابقت دارد، در حالی که مادامی که تبعید به طول می‌انجامد، جنبه‌ای که تورات به مؤمنان نشان می‌دهد طبعاً با آن حالت خاص اشیا که **گالوت** باشد، مطابق است. مسیح در تقاطع هر دو راه قرار می‌گیرد. او در آزادی مسیحایی‌اش به قانون جدیدی تحقق می‌بخشد، که از منظر نظام قدیم صرفاً مخرّب و براندازنده است. این قانون نظام قدیم را تخریب می‌کند، و از این‌رو تمام اعمال منطبق با آن در تعارض آشکار با ارزش‌های سنتی است. به عبارت دیگر، نجات مستلزم تخریب آن جنبه‌هایی از تورات

---

۱. ادبیات شبتای گسترده‌ای در باب دلایل ارتداد مسیح وجود دارد. ما هنوز برخی از نامه‌ها و رسائل ناتان در این موضوع را و رسالهٔ ماگن اورهام (یادداشت ۵۰ [انگلیسی]) از شاگرد او ابراهام پرز، و نسخهٔ خطی ۲۵۵ در بوداپست از دیوید کافمان را در اختیار داریم، نویسنده‌ای که بسیاری از مزامیر را نشانهٔ سرنوشت مسیح جدید تفسیر می‌کند.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

است که صرفاً بازتاب **گالوت** است، خود تورات به آن‌گونه که هست، باقی می‌ماند، و آنچه تغییر یافته در رابطهٔ با ذهن است. چشم‌اندازهای جدیدی باز می‌شوند، و یهودیت مسیحایی تازه‌ای جای یهودیت **گالوت** را می‌گیرد. نمونه‌های زیاد اصطلاحات بنیادی و اشاراتی به وضعیتی از جهان که هنگامی می‌آید که قانون جدیدی وجود خواهد داشت، و به‌ویژه رایا مهمنا در کتب زهر پر از آن اشارات است، می‌توانست توسط پیروان شبتای جهت توجیه نظریهٔ انقلابی‌شان مورد استفاده قرار گیرد. در اینجا اندیشه‌های یک «روحانی» یهودی منزوی در حدود سال ۱۳۰۰ سرانجام به اصطلاح جایگاهی یافته است، و در میان محافل گسترده‌تر شروع به اعمال نفوذ می‌کند.[۱]

شگفت‌انگیز این است که چگونه این اندیشه‌ها بلافاصله یک یا دو سال پس از ارتداد شبتای صبی به صورت آشکار بیان می‌شد. ابراهیم پرز،[۲] یکی از شاگردان ناتان در سالونیکا، در رساله‌ای نوشته شده در سال ۱۶۶۸، آن چیزی را مطرح می‌کند که تنها می‌توان آن را به عنوان نظریه‌ای دربارهٔ اباحی‌گری[۳] توصیف کرد:[۴] هر آنکه در جهان جدید نسبت به «تورات شفاهی»، یعنی سنت حاخامی مؤمن و وفادار بماند، یا به عبارت واضح‌تر، نسبت به یهودیت واقعی و موجود **گالوت** مؤمن بماند، قطعاً یک گنهکار تلقی می‌شود.[۵] فهمی تازه از تورات ذاتاً تغییرناپذیر، و به عبارت دیگر، یهودیتی جدید، به جای یهودیت قدیمی به رسمیت شناخته شد. و

---

۱. دربارهٔ کتاب‌های تنحوما و رعیا مهمنا بنگرید به ص۱۷۵ الی ۱۷۷ [متن انگلیسی این کتاب].

2. Abraham Perez

3. antinomianism

۴. رسالهٔ ماگن اوراهام توسط من در مجموعهٔ دست‌نوشته‌های قبالا (n. s. vol.II, p.121-155 (1938)) منتشر شده است. در آنجا من این فرض اشتباه را مطرح ساختم که نویسندهٔ آن کاردوزو بود. نام نویسندهٔ واقعی در (Ms. Guenzburg 517, 4) ذکر می‌شود. مقایسه کنید با (*Wirszubski*, p.235-245) دربارهٔ آموزهٔ این کتاب.

۵. رسالهٔ ماگن اوراهام، ص۱۳۵.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

نویسنده نشان می‌دهد که از لوازم و نتایج این نظریه کاملاً آگاه است. واقعیت این است که او در برابر خطر اباحی‌گری محض احتیاطاتی را انجام داده: به نظر او قانون موضوعهٔ جهان جدید تنها با نجات کامل و نهایی مشهود می‌گردد، یعنی پس از اینکه مسیح جلتجای[1] فرد را در عالم شرّ به پایان رسانده و نیروی آن را از درون نابود کرده یا دگرگون سازد. تا آن دورهٔ جدید، که ما در آغاز و سپیده‌دم اولیهٔ آن زندگی می‌کنیم، قانون قدیمی قدرت خود را حفظ می‌کند. بدین ترتیب ظاهر سنت و راست‌کیشی محفوظ باقی می‌ماند، گرچه تردیدی نیست که رابطهٔ احساسی با اصول و ارزش‌های آن دستخوش تغییری کامل شده است.

چنین نظریاتی، که در آنها گرایش‌های اباحی و ضد شریعت صرفاً پوشیده و پنهان باقی می‌ماند، مکاتب میانه‌رو ارتداد شبتای به شکل‌های مختلف مطرح گردید. بسیاری از پیروان شبتای به معجزهٔ زیستن در تناقض دائمی میان اجرای مخلصانهٔ شریعت و اعتقاد به نزدیکی قریب‌الوقوع دوره‌ای جدید که در آن اجرای چنین اعمالی بی‌معنا خواهد شد، دست یافتند. ما از چنین شبتاهای مشتاقی شناخت داریم، که دل‌بستگی مخلصانهٔ آنها به اصول سنتی مذهبشان، در حوزهٔ یهودیت حاخامی، در محرمانه‌ترین اسنادی انعکاس یافته، که آنها در این اسناد بدون خویشتن‌داری تمام آنچه را در دل داشته‌اند، بیان کرده‌اند. شگفت‌انگیزترین و تکان‌دهنده‌ترین این اسناد خاطرات دو شبتای در مودنا،[2] واقع در شمال ایتالیاست، که دربارهٔ آن در جایی دیگر گزارشی تفصیلی ارائه نموده‌ام.[3] وجود چنین شاخهٔ میانه‌رو ارتداد شبتای، به‌ویژه تا حدود سال ۱۷۱۵، جهت شناخت این جنبش حائز اهمیت است، و این

---

1. Calvary
2. Modena

۳. بنگرید به کتاب من رؤیاهای شبتای ربی مردخای اشکتازی (1938).

https://t.me/ketabhayemontakhabe

واقعیت که این شاخهٔ میانه‌رو نادیده گرفته شد مسائل را مبهم ساخته است. به همین دلیل تلاش‌های دائمی و ناموفقی صورت گرفته تا این واقعیت را مورد تردید قرار دهد که چنین افرادی به جنبش شبتای تعلق داشته‌اند، جنبشی که صرفاً شورشی نامقدس علیه یهودیت حاخامی با گرایشی آشکار به سوی اعمال خلاف و گناه در نظر و عمل تلقی می‌شد. تصویری که از توصیف تمام حقیقت به دور است.

از سوی دیگر باید تصدیق کرد که لحن و حالت خلاف شرع اندیشه‌هایی که ابراهیم پرز مطرح می‌کرد نظیر خود را در گرایش‌های اباحی‌گری واقعی یافت. برای اولین‌بار در تاریخ یهودیت قرون وسطا، نگرش عقلانی و احساس سخت‌گیرانه و شدید که از استمرار حیات تحت سلطهٔ بلامنازع شریعت موسوی و حاخامی به وجود آمده بود، راه را برای روحیه‌ای تازه باز کرد. تأثیر قطعی این شیوهٔ زندگانی بر ذهن یهودی چنان عظیم بود که برای قرن‌ها هیچ جنبشی، حداقل یک جنبش سازمان یافته، علیه ارزش‌های مرتبط با اجرای عملی شریعت قیام نکرد. این در جایی چشمگیرتر است که یهودیت سنتی بنا بر ماهیت خود، نسبت به مسیحیت یا اسلام، مجال بیشتری به بروز غلیانات اباحی‌گری و ضد شریعت داد، که مسیحیت و اسلام در آن زمان اغلب اوقات با آنها مبارزه می‌کردند. ما جهت یافتن علل این تعارض آشکار باید به برخی عوامل تاریخی بیرونی بازگردیم، عواملی همچون غریزهٔ قوی صیانت ذات در یهودیان که ماهیت ویرانگر گرایش‌های اباحی‌گری و ضد شریعت را احساس می‌کرد؛ شرایط تاریخی یهودیان به‌گونه‌ای بود که این خطر را خیلی واقعی می‌ساخت. همچنین ما باید این واقعیت را مورد توجه قرار دهیم که از نظر افرادی که علیه شریعت قیام می‌کردند، مسیر آشکار جست‌وجوی راهی بیرون از جامعهٔ یهود و ورود به جرگهٔ پیروان

https://t.me/ketabhayemontakhabe

غیریهودی بود. تنها تفسیری عرفانی از مقولات بنیادین شریعت و نجات می‌توانست زمینه را برای گرایش‌های ضد شریعت فراهم سازد که تلاش می‌کردند خود در چهارچوب کلی یهودیت باقی بمانند. از سوی دیگر قیام بر ضد شریعت، زمانی که آغاز شد، بسیار شدیدتر بود، در حالی که وقتی این قیام به طول انجامید بخش بزرگ جنبش شبتای یا به اصطلاح جدید جناح افراطی‌اش را در خود فرو برد.

محرک‌هایی که در بسط و گسترش اباحه‌گری افراطی ضد شریعت ظاهر شدند، دو نوع بودند. از یک‌سو شخصیت مسیح و تناقض آن، و از سوی دیگر نگرش و تجربهٔ شخصی مؤمنان. نقطه‌ای که ارتداد آیین شبتای افراطی و میانه‌رو راهشان را از هم جدا کردند با این پرسش آغاز شد که آیا اعمال مسیح به‌عنوان الگویی برای مؤمنان عمل می‌کند یا نه.[1] پاسخ میانه‌روها منفی بود. آنها عقیده داشتند که تناقض حیات دینی جدید محدود به شخص مسیح است. تنها مسیح در نقاط عطفی قرار می‌گیرد که ارزش‌های قدیمی دیگر الزام‌آور نیستند، و تنها او باید راه خسته‌کننده و ملال‌آور در عالم شرّ را طی کند که نشان مأموریت اوست. اعمال او الگویی برای پیروی نیست؛ برعکس ماهیت اعمال او بی‌احترامی به ظواهر شرع است. پیش از این ناتان اهل غزه (در سال ۱۶۶۷) اظهار داشت که دقیقاً «اعمال عجیب و غریب» شبتای صبی دلیلی بر اعتبار و صحت مأموریت مسیحایی‌اش بود: «چراکه اگر او منجی نبود، این انحرافات برای او اتفاق نمی‌افتاد؛ زمانی که خدا نور خود را بر او می‌تاباند، او اعمال بسیاری انجام می‌دهد که از چشم جهانیان عجیب و

---

۱. نویسندهٔ نسخهٔ خطی دیوید کافمان، شمارهٔ ۲۵۵ (که یک چاپ عکس از آن درکتابخانهٔ اسکوکن (Schocken) در اورشلیم موجود است) با افسوس و ناراحتی بسیار، اشاره می‌کند که برخی علما در میان «مؤمنان» هنگامی که شبتای صوی از آنها خواست که مسلمان شوند، خودداری کردند.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

شگفت‌انگیز است، و آن دلیل بر حقانیت اوست».[۱] در عین حال اعمال واقعی مربوط به نجات آنهایی هستند که موجب بزرگ‌ترین رسوایی می‌شوند. مادامی که اتمام **تیقون**، جهان بیرونی را دگرگون نساخته و بنی‌اسرائیل در تبعید باقی می‌ماند، جایی برای گرایش‌های نیست‌انگارانه در زندگی مؤمنان وجود ندارد. تناقض مسیح موضوعی صرفاً اعتقادی است؛ اگر این امر در زندگی فرد ظاهر شود، تنها در قلمروهایی است که فراتر از واقعیت عملی است. به‌ویژه کاردوزو جهت دفاع از این موضوع در مسئلهٔ ارتداد عرفانی رنج بسیار برده است.

۷

انشعاب و دودستگی پیرامون این نکته اجتناب‌ناپذیر شد. گروه افراطی نتوانستند اندیشهٔ راضی ماندن با ایمان انفعالی به تناقض مأموریت مسیح را تحمل کنند. بلکه آنها معتقد بودند که همچنان که پایان کار نزدیک‌تر می‌شود، این تناقض ضرورتاً جهانی می‌شود. عمل مسیح الگویی را مقرر می‌دارد و پیروی از آن یک وظیفه است. نتایج ناشی از این اندیشه‌های دینی صرفاً نیست‌انگارانه بود، و فراتر از همه مفهوم مارانگرایی[۲] اختیاری با این شعار: **ما همگی باید به درون قلمرو شرّ فرود آییم تا آن را از درون درهم بکوبیم**. رهبران نیست‌انگاری به اشکال نظری مختلفی نظریهٔ وجود قلمروهایی را تبلیغ می‌کردند که در آنها فرآیند **تیقون** دیگر نمی‌تواند با اعمال پرهیزگارانه پیشرفت کند؛ با شر باید با شرّ مقابله کرد.[۳]

---

1. Cf. *Zion*, vol.III, p.228.

2. marranism

۳. مقایسه کنید با رسالهٔ لخیشت ساراف «گزیدن مار» (Hanau 172b f.2b): «***در اینکه گفتند دیگر شخینا حضور ندارد و زمان زشتی‌ها فرارسیده و هیچ چیزی جز پست‌مانده‌ای ناچیز باقی نمانده، و دیگر آنکه ممکن نیست این پست‌ماندهٔ بی‌ارزش از عالم قدس مرتفع گردد مگر به روشی غیرشرعی و خارج از طریق سنت***». در باب این نظریه بنگرید به ملاحظات من در (*Zion*, vol.VI, p.136-141 (1941)).

https://t.me/ketabhayemontakhabe

از این‌رو ما به‌تدریج به وضعیتی رهنمون می‌شویم که، چنان که تاریخ دین نشان می‌دهد، با نوعی ضرورت سوگ‌انگیز در هر بحران عظیم ذهن دینی یافت می‌شود. من به نظریهٔ ویران‌گر، اما در عین بسیار جالب تقدّس گناه[1] اشاره می‌کنم، آن نظریه که به شیوه‌ای چشمگیر ترکیبی از دو عنصر بسیار متفاوت را منعکس می‌سازد: یکی قلمرو انحطاط اخلاقی، و دیگری قلمرو ابتدایی‌تر نفس که نیروهای بالقوه می‌توانند به صورت غیر منتظره احیا شوند. اثبات اینکه این دو عنصر هر دو در نیست‌انگاری دینی ارتداد شبتای، که در طی قرن هجدهم نشان داد برای گرانبهاترین مایملک یهودیت یعنی جوهرهٔ اخلاقی‌اش بسیار خطرناک بود، نقش داشته باشد از تاریخ تراژیک دورهٔ نهایی‌اش، یعنی جنبش فرانکی[2] به بهترین وجه اثبات می‌شود.

رابطهٔ میان گناه نخستین و احساس شرمساری که تورات آن را مسلم فرض نموده، عارفان قبالا را که دغدغه **تیقون**، یعنی محو اثر گناه را دارند، با مسئلهٔ آزاردهندهٔ از بین رفتن شرمساری در وضعیت مسیحایی جدید مواجه می‌کند.[3] راه‌حل مخالف، یعنی جست‌وجوی نجات، بر حسب عبارتی مشهور که برخی گنوسیان آن را به عیسی‌مسیح نسبت داده‌اند،[4] با «زیر پا گذاشتن پوشش شرمساری»، آشکارا توسط یعقوب فرانک[5] در میان پیروان افراطی شبتای اعلام گردید. سخن قدیمی و عمیق میشنا مبنی

---

1. holiness of sin　　2. Frankist movement

3. Cf. Ps-Nahmanides in «نامهٔ مقدس» ایگرت هقودش, ch.II; Is. Horovitz in دو لوح عهد, f. 293a (1698); Nehemyah Hayun in رسالهٔ اقتدار خداوند, f. 20d (1713); ایگرت ماگن اوراهام, p.150.

۴. این عبارت که کلمنت اسکندرانی آن را در (Stromata, III, 13, 92) از «انجیل به روایت مصریان» نقل می‌کند، در آغاز معنایی کاملاً افراطی داشت.

5. Jazob Frank

https://t.me/ketabhayemontakhabe

بر اینکه می‌توان خدا را با «وسوسهٔ شیطانی»[1] نیز دوست داشت، اکنون معنا و مفهومی یافت که نویسندهٔ آن به ذهنش خطور نکرده بود.

موسی هاجز[2] میان دو نوع بدعت‌گذاری شبتای تمایز می‌گذارد: «شیوهٔ یک فرقه این است که هر فرد ناپاکی را که با ارتکاب گناهان کوچک یا بزرگ خود را آلوده می‌سازد، همچون یک قدیس تلقی می‌کند. آنها می‌گویند آنچه ما با چشمان خود می‌بینیم، اینکه چگونه در روزهای روزه می‌خورند، غذای مادی نیست، بلکه غذایی معنوی و روحانی است، و زمانی که آنها خود را در برابر چشم جهانیان آلوده می‌سازند، آن یک ناپاکی نیست، بلکه عملی است که آنها از طریق آن با روح‌القدس رابطه برقرار می‌سازند. و از هر عمل بدی که می‌بینیم مرتکب می‌شوند، آنها نه فقط در اندیشه بلکه در عمل می‌گویند که این دقیقاً همان‌گونه است که باید باشد، و رازی در این موضوع هست، و این **تیقون** و نجات قدسی از **کِلیپوت** است. و این‌چنین می‌پذیرند که هر آنکه مرتکب گناهی شود و عمل بدی انجام دهد، از دید خدا انسانی خوب و درستکار است. اما فرقهٔ دیگر در میان آنها بدعت را برای قصد و هدف متفاوتی تغییر می‌دهد. سنّت آنها بر این است که بیان می‌دارند با آمدن شبتای صبی گناه آدم دیگر جبران شده، و انسانی نیک از میان شریران و «ناپاک‌ها» برگزیده می‌شد. به نظر آنها از آن زمان به بعد تورات جدیدی به صورت شریعت درآمده که براساس آن تمام انواع چیزهایی که پیش از این ممنوع بود، اکنون مجاز می‌شوند، به‌ویژه مقولات مربوط به رابطهٔ جنسی که تاکنون ممنوع بوده است. زیرا از آنجایی که هر چیزی پاک است، هیچ گناه یا زیانی در این چیزها نیست. و اگر با وجود این آنها در برابر چشمان ما به شریعت یهود وفادار می‌مانند، تنها به خاطر آن این کار را انجام می‌دهند که نوشته شده:

---

1. *Mishnah, Berakhoth*, IX, 5.
2. Moses Hagiz

https://t.me/ketabhayemontakhabe

«تورات مادرت را به‌طور کلی رها نکن».[۱]

این بیانات بدعت‌جویی همچون هاجز، که شاید فی‌نفسه کاملاً متقاعدکننده نباشند، با وجود این شواهد زیادی در مورد بسط و گسترش ارتداد شبتای بین سال‌های ۱۷۰۰ و ۱۷۶۰ آن را تأیید می‌کنند. نظریه‌ای که هاجز آن را در سال ۱۷۱۴ بیان و محکوم می‌کند، تا پایان این قرن به اشکال مختلف و در مناطق بسیار پراکنده‌ای متداول بود. در تاریخ آیین گنوسی کارپوکراتی‌ها[۲] به عنوان نمایندگان برجسته این شکل هرزه‌گرایانه[۳] و نیست‌انگارانهٔ عرفان تلقی می‌شوند.[۴] ولی از آنچه در مورد آنها می‌دانیم، هیچ‌چیز با روحیهٔ مصمّم تعالیم آیین ضد شریعت آن نوع اباحه‌گری که یعقوب فرانک به شاگردانش تعلیم می‌داد، برابری نمی‌کند. اندیشه‌هایی که او در تأیید تعالیمش به آنها استناد می‌کرد نه واقعاً یک نظریه بلکه نوعی «اسطورهٔ دینی نیست‌انگاری» واقعی را تشکیل می‌دهد.[۵]

به‌طور کلی، ماهیت تعالیم نیست‌انگارانه این‌گونه است که به‌طور عمومی اعلام نمی‌شوند، و حتی در رسالات مکتوب هیچ‌گاه بدون خویشتن‌داری تبلیغ نمی‌شوند. اما در مورد فرانک، شوق و دل‌بستگی

---

۱. شور پوشعیم «شکست گنه‌کاران» (این کتاب بدون شماره صفحات است) (London, 1714), f. 33b).

۲. Carpocatians؛ برای اطلاعات بیشتر دربارهٔ آن به‌دائرةالمعارف فارسی به سرپرستی دکتر غلامحسین مصاحب، ج ۲، ص ۶۱۲۳ مراجعه کنید.

3. libertinistic

4. Cf. Eugéne de Faye, *Gnostiques et Gnosticisme*, p.413-428 (1925); L. Fendt, *Gnostische Mysterien* (1922); H. Liboron, *Die Karpokratianische Gnosis* (1938).

۵. من شرح مفصلی دربارهٔ این اسطوره نیست‌انگاری در (*Keneseth*, II, p.381-387 (1937)) ارائه کرده‌ام. همچنین مراجعه کنید به مقالهٔ ارزشمند ژزف کلاین مان (Joseph Kleinmann) (به زبان روسی) (Moral I poezia *Frankizma, in Yevreiski Almanach* (Petrograd, 1923), p.195-227) که پس از انتشار مقالهٔ فوق‌الذکر من از آن آگاهی یافتم.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

بی‌حدّ پیروانش موجب شد که این سند بی‌نظیر را حفظ کنند. از نظر آنها او تجسم خدا و سخنش وحی الاهی بود. زیرا هر تصوری که انسان دربارهٔ منش و شخصیت یعقوب فرانک داشته باشد، پیروان او، که در باب آنها حداقل دو نوشتهٔ مستقل رد اختیار داریم،[۱] بدون تردید عمدتاً انسان‌هایی با قلبی پاک بودند. احساس عمیق و واقعی اقوال و سخنان آنان ما را تحت تأثیر قرار می‌دهند و روشن است که آنها باید در آن سخنان مبهم پیامبرشان، دربارهٔ «ژرفنایی که همگی ما باید به درون آن فرو رویم» و دربارهٔ «بار سنگین سکوت» که ما باید آن را تحمل نماییم، گونه‌ای آزادی یافته باشند که تورات حاخامی آن را از آنها دریغ می‌کرد. از این‌رو اتفاق می‌افتد که ما دو یا سه نسخهٔ دست‌نوشته به زبان لهستانی از *Ksiga Slow Panskid* «کتاب سخنان خدا»، در اختیار داریم.[۲] در این مجموعهٔ سخنان، تمثیل‌ها و توضیحات و «سخنان تورات» ـ اگر بتوان آنها را چنین نامید ـ آمیزهٔ خاصی از بربریت و وحشی‌گری ابتدایی و اصول اخلاقی متعفن، که پیش‌تر متذکر آنها شده‌ام، انسان را به‌شدت تحت تأثیر قرار می‌دهد. تنها انصافاً باید اضافه نمود که نمی‌توان استحکام خاص سبک نگارش و شور و هیجان اندیشه این کتاب را منکر شد، و شاید چشمگیرترین «نوشتهٔ مقدسی» باشد که تاکنون به نگارش درآمده است.

پس از سال ۱۷۰۰ برخی از اظهارات تقریباً متناقض برگرفته از تلمود و منابع دیگر، و نیز برخی تمثیل‌های عرفانی، به شعار نوعی نیست‌انگاری دینی تبدیل شد که در آنها مضمون اندیشه‌پردازانهٔ عرفانی فاسد و

---

۱. این نوشته‌ها عبارتند از: الف) «بازنویسی» مکاشفهٔ اشعیا، بر اساس عقاید فرانک، سندی بسیار عجیب توسط (A. Kraushar, *Frank I Frankisci Polscy*, vol.II, p.183-218 ((1895)؛ ب) تفسیری دربارهٔ *En Yaakob* Ms. Schocken, in Jerusalem

۲. بخش قابل ملاحظه‌ای از آن به صورت پراکنده در سراسر کتاب کروشار (Kraushar) (به یادداشت قبلی توجه کنید) و به‌خصوص در ضمایم کتاب موجود است:
(vol.I, p.378-429; vol.II, p.304-392).

https://t.me/ketabhayemontakhabe

منحرف در تعارض آشکار با هریک از اصول دین سنتی قرار گرفت. سخنان تلمودی و شبه‌تلمودی، همچون «بزرگ است گناهی که به خاطر خودش انجام بگیرد»[۱] یا «براندازی تورات می‌تواند اجرای واقعی آن شود»،[۲] ـ اظهاراتی که معنای آنها ابتدائاً به هیچ‌وجه ضد شرعی یا نیست‌انگارانه نبود، بلکه با چنین تفسیری سازگار بود ـ وارونه شدند. چنان که پیروان افراطی شبتای با علاقه بیان می‌کردند،[۳] تورات بذر نجات است و درست همان‌گونه که بذر برای جوانه زدن و میوه دادن باید در خاک بپوسد، تورات نیز باید تخریب گردد تا در جلال و عظمت واقعی مسیحایی‌اش ظاهر گردد. براساس قانون رشد طبیعی، که حاکم بر هر قلمروی از هستی است، فرآیند نجات وابسته به واقعیت اعمال انسان است، که حداقل از برخی جهات و گاهی اوقات، تاریک و شرارت‌بار و به اصطلاح فاسد و ناپسند هستند. تلمود می‌گوید: «فرزند داوود تنها در سنّی می‌آید که یا کاملاً گنهکار است یا کاملاً بی‌گناه».[۴] بسیاری از پیروان شبتای از این کلمهٔ قصار این نتیجهٔ اخلاقی را گرفتند: از آنجایی که ما همگی نمی‌توانیم قدیس باشیم، بگذارید همگی گناهکار باشیم.

حقیقت این است که این نظریهٔ تقدس گناه نشانگر آمیزه‌ای از چندین اندیشه است. علاوه بر این عقیده که برخی اعمال، که در واقع پاک و مقدس‌اند، باید سیمای ظاهری گناه را داشته باشند، این اندیشه را نیز می‌یابیم که آنچه واقعاً و حقیقتاً شرّ است اگر با، به اصطلاح، شور و شوق

---

۱. (Nazir, 23b): **«گناهی که برای رضای حضرت حق صورت گیرد بس بهتر از صوابی است که به نیت او نباشد»**.

۲. **«بطالت از تورات همانا موجب استحکام آن می‌شود»**. این گفته در رسالهٔ تلمودی (*Mehahoth*, 99b) با قرائت یافت می‌شود، قرائت در عبارت شبتای شبیه قراینی که در (*Wistinetzki, edition of The Sefer Hasidim*, §1313) وجود دارد.

۳. مقایسه کنید با لخیشت ساراف ((f.a/b (1726).

4. *Sanhedrin*, 98a.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

دینی به‌کار بسته شود از درون دگرگون می‌گردد. بدیهی است که این مفاهیم اساساً مخالف با هر چیزی است که برای قرن‌ها اساس تفکر و آموزهٔ اخلاقی در یهودیت را شکل داده بود. چنین است که گویا شورشی هرج و مرج‌طلبانه در درون قلمرو شریعت به وقوع پیوسته بود. این واکنش تا آنجا پیش رفت که در برخی انجمن‌های سرّی افراطی اعمال و مناسکی انجام می‌گرفت که عمداً هدفش فساد و تباهی اخلاقی شخصیت انسان بود: هر آنکه به قعر ژرفناها فرو رفته احتمال بیشتری هست که نور را ببیند. پیشوایان افراطیون که از سالونیکا می‌آمدند، و فراتر از همه یعقوب فرانک، در شرح و بسط این نظریه خستگی به خود راه نمی‌دادند.

اما، صرف محکومیت این نظریه ما را به جایی نمی‌رساند. باید به جنبهٔ مثبت آن نیز توجه کرد. از اینها گذشته نیست‌انگاری دینی، و بعضاً اخلاقی گروه‌های افراطی صرفاً اظهار آشفته و نادرست اشتیاقشان به احیا و بازسازی بنیادین زندگانی یهود است، که تحت شرایط تاریخی آن روزگار نمی‌توانست بیانی عادی بیابد. احساس آزادی واقعی که «مؤمنان» در آشوب بزرگ سال ۱۶۶۶ آن را تجربه کرده بودند، درصدد بود تا نمودی دینی و اخلاقی بیابد، در حالی که تحقق تاریخی و سیاسی آن با مانع روبه‌رو بود. این احساس آزادی به جای متحول ساختن شرایط بیرونی زندگی یهود، چیزی که دیگر پس از ارتداد این مسیح نمی‌توانست انجام دهد، درون‌گرا شد و مشربی را ترغیب کرد که به آسانی خود را با روحیهٔ جدید عقلانیت و اصلاح وفق داد، همین که اسطورهٔ سفر مسیح به دروازه‌های ناپاکی شروع به کمرنگ شدن کرده بود.

بر این مطلب باید انگیزهٔ دیگری را نیز افزود، که این نیز براساس تاریخ دین و به‌ویژه تاریخ فرقه‌های عرفانی به خوبی شناخته شده است، و تقریباً همواره همراه با نظریهٔ تقدس گناه ظاهر می‌شود. و آن این اندیشه

https://t.me/ketabhayemontakhabe

است که اساساً برگزیدگان متفاوت از عوام‌الناس‌اند و نباید بر اساس معیارهای عامهٔ مردم در مورد آنها قضاوت شود. آنها که تحت شریعت الاهی جدید قرار داشته و نمایانگر به اصطلاح یک نوع واقعیت جدید هستند، فراتر از خیر و شراند. کاملاً آشکار است که فرقه‌های مسیحی در روزگار قدیم و جدید با این اندیشه که شخص واقعاً تازه تولد یافته نمی‌تواند مرتکب گناه شود و لذا هر آنچه او انجام می‌دهد باید از منظری برتر مورد توجه قرار گیرد، به چه نتایج خطرناکی رهنمون شده‌اند. بسیار زود به دنبال ارتداد شبتای اندیشه‌های مشابهی، به‌ویژه در سالونیکا ظاهر شد. اعتقاد بر این بود که واقعیت درونی نجات، که پیش از این در قلمرو پنهان آغاز شده بود، قانون رفتار عالی‌تر را بر آنهایی که آن را تجربه می‌کنند تکلیف می‌کند.

من قصد ندارم که لوازم عینی مختلف این نظریه را مورد بحث قرار دهم، یعنی این دو نظریه که: ارتکاب گناه جهت غالب آمدن بر قدرت شرّ از درون شایسته و ارزشمند است، و: ارتکاب گناه برای کسانی که پیش از این در عالم مسیحایی **تیقون** زندگی می‌کنند، غیرممکن است، چراکه شرّ و بدی برای آنها دیگر معنای خود را از دست داده است ـ من می‌گویم که این دو نظر ظاهراً در تعارض با یکدیگرند، ولی از دیدگاهی عملی تأثیر آنها یکی است. هر دو می‌خواهند هر عمل و رفتار ظاهری و بیرونی را غیرواقعی جلوه دهند و عمل پنهان باطنی را که مکمّل ایمان واقعی است در مقابل آن قرار دهند. پیروان افراطی شبتای، یعنی نیست‌گراها، بر این عقیده بودند که درست همان‌طور که نجات تاکنون تنها فی‌نفسه واقعیت یافته و هنوز نمایان نشده، همین‌طور اعتقاد واقعی نیز باید تنها پنهانی نگه داشته شود، در حالی که رفتار ظاهری باید با نیروی شرّ در عالم **گالوت** مطابقت داشته باشد. ایمانی که کسی به آن اقرار می‌کند دیگر نمی‌تواند بنا

https://t.me/ketabhayemontakhabe

بر ماهیت خود با آن چیزی که انسان واقعاً به آن اعتماد دارد مطابقت داشته باشد. هرکس باید به نحوی در سرنوشت مارانوها سهیم باشد: شاید دل و زبان انسان یکی نباشد.[۱] انجام این کار در قلمرو یهودیت نیز امکان‌پذیر است، و تهودهٔ اکثریت حتی پیروان افراطی شبتای یهودی باقی ماندند. عالم ظاهری و بیرونی در اینجا که ارزش آن با شعایر باطنی و پنهانی انکار می‌شد، عالم یهودیت حاخامی بود، که یهودیت مسیحایی ضدیت با شریعت، یعنی نابود ساختن پنهانی تورات به‌عنوان اجرای واقعی آن، جایگزین مخفی آن شد. اما این عالم ظاهری می‌توانست دین محمدی و اسلام باشد، اگر کسی پیرو الگوی شبتای صبی بود، یا آیین کاتولیک، اگر انسان پیرو الگوی فرانک بود.[۲] گروه‌های افراطی این دعای کفرآمیز را که «خدایا! ستایش خاص تو است که ممنوع و حرام را مجاز ساختی» به‌عنوان بیان واقعی احساس خود تلقی می‌کردند.[۳] چراکه هدف، انکار حجیّت تورات نبود، بلکه مخالفت با «توراتی از عالم بالاتر»، یعنی تورا دِ ـ اَصیلوت[۴] بود، که تنها با تورات در ظهور محسوس فعلی‌اش، یعنی تورا دـ بریئا[۵] مرتبط است.[۶] ادیان سه‌گانهٔ بزرگ رسمی دیگر برای احساس دینی هرج و مرج‌طلب این یهودیان تازه هیچ ارزش مطلقی

---

۱. این همان نظریهٔ مکاشفهٔ صامت است که در صدها گفتهٔ فرانک تشریح می‌شود. اما پیشتر در سال ۱۷۱۳ حیون (Hayun) در کتاب سخنان نحمیا (f.81ff) به آن پرداخته است، و با کاربرد نمادهای دیگر (به شیوهٔ جدلی) به توصیف آن می‌پردازد.

۲. باید به یاد داشت که تنها بخش اندکی از پیروان فرانک واقعاً به آیین کاتولیک پیوستند.

۳. بسیاری از نویسندگانی که دربارهٔ مخالفان قانون شریعت در سالونیکا (Salonica) بحث می‌کردند، عادت داشتند آن را برای توصیف خود شبتای صبی به‌کار برند. به این عبارت کلیشه‌ای گواهی می‌دهند. این عبارت مبتنی است بر نوعی جناسی **رهایی محبوسان** برای **حلال کردن حرام‌ها** «کسی را که محبوس است آزاد می‌کند». مقایسه کنید با *Midrash* (*Tehillim ed Buber*, f.268) و یادداشت‌های بوبر.

4. *Torah de-Astiluth*

5. *Torah de-Beriah*

6. Cf. *Keneseth*, II, p.370-371.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

ندارند. این تحول شعور و آگاهی یهودیت به‌تدریج توسط گروه‌هایی گسترش یافت که، همچون اکثریت یهودیان پیرو شبتای در آلمان در کشورهای پادشاهی هابسبورگ،[۱] در درون دیوارهای محلهٔ یهودی‌نشین باقی ماندند، آنهایی که همچنان به یهودیت حاخامی اقرار می‌کردند ولی به صورت پنهانی به خود می‌قبولاندند که آن را پشت سر گذاشته‌اند. زمانی که ظهور انقلاب فرانسه بار دیگر به اندیشه‌های آنها جنبه‌ای سیاسی داد، تغییر زیادی لازم نبود که آنها پیشوایان یک فاجعهٔ سیاسی نامحدود شوند. اشتیاق به دگرگون ساختن همه‌چیزهایی که وجود داشت دیگر بیان خود را در قالب نظریات یأس‌آوری همچون تقدس گناه نمی‌یافت، بلکه جنبه‌ای فوق‌العاده عملی در کار و وظیفهٔ کمک به آغاز عصر جدید به خود گرفت.

فردی که ظاهراً گاهی فکر می‌شد که پس از مرگ فرانک در سال ۱۷۹۱ به عنوان رهبر این فرقه در آفن‌باخ[۲] جانشین او خواهد شد، در سال ۱۷۹۴ به همراه دانتون،[۳] تحت نام جونیوس فری[۴] با گیوتین اعدام شد.[۵] با وجود این، اینها موارد افراطی است. به‌طور کلی، این جنبش در محدودهٔ جوامع یهودی باقی ماند.

گزارشی که موسی بورگس اهل پراگ[۶] در مورد توصیف ارتداد فرانک

---

۱. خانوادهٔ شاهزادگان آلمانی «هابسبورگ» (Hapsburg Monarchy) که از سال ۱۲۷۸ تا ۱۹۱۸ در اتریش و اسپانیا و از سال ۱۵۱۶ تا ۱۷۰۰ در سایر ممالک اروپایی سلطنت می‌کردند.

2. Offenbach

3. Danton

4. Junius Frey

۵. مقایسه کنید با زاچک (Zacck) در مقالهٔ او که در یادداشت ۳۸ در ص ۴۰۴ نقل شده است.
A Monograph on Moses Dobrushka-Thomas Elder von Schoenfeld
جوفیدس فری هنوز **شخصیتی مطلوب** است او مسلماً یکی از فرانکیست‌های برجسته بود.

6. Moses Borgos of Pregue

https://t.me/ketabhayemontakhabe

که توسط پدرش در سال ۱۷۹۴ به او داده شده در اختیار ما قرار می‌دهد بسیار برجسته و گویا است: «علاوه بر تورات کتاب مقدس دیگری، یعنی زُهر وجود دارد که رازهایی را بر ما آشکار ساخته که در تورات تنها به آنها اشاره شده است. این کتاب انسان‌ها را فرا می‌خواند تا برای تکامل معنوی خود عمل کنند و راه رسیدن به این هدف را نشان می‌دهد. انسان‌های شریف بسیاری وجود دارند که خود را وقف این نظریه جدید کرده‌اند. غایت و هدف آنها آزادی از پریشانی معنوی و سیاسی است. خداوند همچون روزهای گذشته خود را در روزهای اخیر آشکار ساخته است. «تو ای فرزندم، همه‌چیز را در این مورد خواهی فهمید».[1]

۸

در این تغییر و تحول حساس یهودیت در آگاهی دو جناح میانه‌رو و افراطی ارتداد شبتای، اشکال قدیمی مکتب عرفانی قبالا تنها می‌توانست مسئله‌ساز شود. به لحاظ نظری، ارتداد شبتای ریشه در تأکید بیش از حدّ افراط‌آمیز بر برخی جنبه‌های مکتب لوریانی داشت. از این‌رو، ابداً شگفت‌انگیز نیست که از این پس نظریات جدید متعدّدی یا سعی کردند نتایج نهایی را از اندیشه‌های لوریا استنتاج کنند، یا اینکه از ابتدا با اندیشه‌های عرفانی خودشان آغاز نمودند. در تاریخ عرفان قبالا، ظهور اندیشه‌ها و نظام‌های فکری جدید تقریباً بدون استثنا با این عقیده همراه بود که آخرالزمان در حال نزدیک شدن است. اغلب در اسناد قبالایی می‌خوانیم که ژرف‌ترین و حقیقی‌ترین اسرار الوهیت، که در دوران تبعید

---

۱. در مجموعهٔ (*Yiddish Scientific Institute*, vol.I, col. 266 (1929)) منتشر شده، متن اصلی آلمانی (که تنها ترجمه‌ای از آن توسط دکتر ان. گلر (N. Gelber) صورت گرفته است) این‌گونه است:

"Die Erloesung aus Geistigem und Polilischem Druck ist ihr Zweck ist ihr Ziel".

https://t.me/ketabhayemontakhabe

پوشیده مانده بود، معنای حقیقی خود را در آستانهٔ آخرالزمان آشکار می‌سازند. شجاعتی که این ارتداد برای جدا شدن از نظریات قدیمی‌تر و جایگزین نمودن اندیشه‌های جدید به جای آنها به دست آورد مبتنی بر چنین عقایدی بود، گرچه ظاهر «سنت» حفظ می‌شد. ابوالعافیه، زُهر، کتاب پلیا، سازندگان نظام قبالایی صفد ـ آنها همگی به اندازهٔ پیروان شبتای و پیروان فرانک، آشکار شدن طلوع فجر را به عنوان توجیه درستی آنچه در اندیشه‌هایشان جدید بود، اقامه می‌کنند. از این‌رو، در حالی که برخی پیروان شبتای، همچون ناتان اهل غزه، صرفاً تفسیر جدیدی از اندیشه‌های لوریانی ارائه دادند بدون اینکه آنها را انکار کنند، ولی دیگران تقریباً اساساً از آنها فاصله گرفتند. قبالاهای شبتای، بیش از همه در طی پنجاه تا شصت سال پس از ارتداد شبتای صبی، اندیشهٔ بسیار زیادی را صرف این نکته کردند.[۱] ابراهیم کاردوزو،[۲] ساموئل پریمو،[۳] ابراهیم ویگو[۴] و شاگردش مردخای اشکنازی،[۵] نحمیا حیون[۶] و سرانجام یوناتان آیبشویتس،[۷] نمایندگان برجستهٔ قبالای شبتای قطعاً کم یا بیش دارای ویژگی ارتدادی هستند. آثار و افکار آنها اکنون نسبتاً شناخته شده

---

۱. برخی از آنان، نظیر اسرائیل یافه (Israel Jaffe) در رسالهٔ نور اسرائیل و صبی چوتش (Zevi Chotsh) نماینده مکتب لوریانی شبتای هستند. به هیچ‌وجه تصادفی نیست که نویسنده، که نخستین کوششی است برای عمومیت بخشیدن به بخش‌هایی از زهر به زبان ییدیش، یکی از پیروان شبتای به نام صبی چوتش در رسالهٔ سهمیهٔ صوی (۱۷۱۹) بود. اما از همه جالب‌تر در میان این گروه بدون شک یعقوب کوپلی لیفشیتز (Koppel Lifshitz)، نویسندهٔ تفسیری دربارهٔ نظریهٔ قبالایی ابواب باغ عدن بود، که حسیدهای بعدی احترام فوق‌العاده‌ای برای او قائل بودند. تیشبای (Tishby) ارتباط نزدیک او را با این ارتداد به روشنی نشان داده است. مقایسه کنید با:

(*Keneseth*, vol.IX, p.238-268 (1945)).

2. Abraham Cardozo
3. Samuel Primo
4. Abraham Rovigo
5. Mordecai Ashkenazi
6. Nehemia Hayun
7. Jonathan Eibeschuetz

https://t.me/ketabhayemontakhabe

هستند،[۱] در حالی که جزئیات نظریات نیست‌انگارانهٔ صریح‌تر تا حدودی پوشیده و پنهان باقی مانده است. به‌ویژه در باب تعالیم نظریه‌ پرداز پیشرو افراطی‌ترین گروه در میان **دومنه** در سالونیکا، باروخ کونیو،[۲] که بیشتر با نام بریا[۳] یا باروفیا[۴] مشهورست، تنها شناخت غیرمستقیم داریم.[۵] او یقیناً الهام‌بخش اندیشه‌های اصلی «نظریهٔ» فرانک بوده، و شاید الهام‌بخش عناصر فکری مهمی که در آثار اسرارآمیز یوناتان آیبشویتس جوان (۱۶۹۵ـ۱۷۶۴/ ۱۶۹۰) نیز یافت می‌شود بوده است، که یکی از آخرین نمایندگان بزرگ یهودیت حاخامی است، که از این‌رو رابطهٔ نزدیک پنهانی‌اش با ارتداد شبتای تا روزگار خود ما به‌شدت انکار شده است.[۶] گرچه آیبشویتس هنگامی که سی سال بعد در هامبورگ به خاطر گرایش به ارتداد شبتای که به او نسبت داده شده بود جنجال به راه افتاد، مسئولیت این آثار را نپذیرفت، ولی می‌توان با تحلیل و بررسی متن شناختی ثابت کرد که او نویسندهٔ واقعی آن آثار است.

به‌طور کلی می‌توان گفت که اندیشه‌های شبتایی در باب خداوند

---

۱. از میان این مقامات شبتای اندیشه‌های ساموئیل پریمو (Samuel Primo') تنها به‌طور غیر مستقیم، از طریق مجادلات مفصل علیه آنها در نوشته‌های کاردوزو شناخته شده هستند، تا این زمان حجیم‌ترین رسائل دربارهٔ الاهیات شبتای و رسائل کاردوز هستند که ما چندین جلد از آنها را به صورت نسخهٔ خطی در اختیار داریم.

2. Baruch Cunio

3. Berahya

4. Barochia

۵. تحقیق من دربارهٔ این رهبر مهم شبتی در (*Zion*, vol.VI, p.119-147, 181-202 (1941)) انتشار یافته است.

۶. مقایسه کنید با دفاع مورتیمر کوهن (Mortimer Cohen) از آیبشویتس (Eibeschuetz) در کتاب Jacob Emden, *a Man of Controversy* (1937) و ملاحظات انتقادی خود من دربارهٔ آن در (*Kirjaths sefer*, vol.XVI, p.320-338 (1939)) همهٔ مسائل به وسیلهٔ ام. اِ. پرلی موتر در تحلیل مقایسه‌ای‌اش از نوشته‌های قبالایی آیبشویتس مورد بررسی مجدد هم‌اکنون قرارگرفته که جای شکی نمی‌گذارد برای عقاید شبتایی‌اش. مقایسه کنید با کتابش «شجره‌ای وابسته به شبتای» (Jerusalem 1946).

https://t.me/ketabhayemontakhabe

به هیچ‌وجه کمتر از نظریهٔ بنیادین ارتداد شبتای تناقض‌آمیز نیستند، یعنی اینکه ارتداد شبتای صبی یک راز مقدس بود. از آن گذشته، این اندیشه‌ها مبتنی بر این تفکرند که «راز حقیقی الوهیت»، سود ها ـ الوهوت،[۱] بی‌تردید توسط خود شبتای صبی در شب شبتایی مورد انتظار جهانیان برای پیروان شبتای مکشوف شده بود، پس از اینکه در دوران تبعید بر دانشمندان و متألهان، فلاسفه و عارفان قبالا پوشیده و پنهان مانده بود. آخرین حکما در آغاز **گالوت**، یعنی شیمعون بریوحای[۲] و دوستانش، این راز را شناختند، و نشانه‌هایی از حکمت آنها در صفحات زُهر و اگاداى تلمودی پراکنده است. اما این نشانه‌ها و مسافت نماها در راه منتهی به شناخت حقیقی مادامی که **گالوت** ادامه یافت به صورت معماهای حل‌نشدنی باقی ماند.[۳] آنها با حجاب و پرده‌ای پوشیده شده‌اند که حتی عارفان قبالا نتوانستند آن را کنار بزنند. راه‌حل شبتایی این معمای مبهم و اسرارآمیز، یعنی تشخیص راز حقیقی خدا توسط آنها و اندیشه‌ای که به عنوان محتوای الاهیاتی و کلامی یهودیتی که با رازگشایی این مسیح احیا می‌شود، ارائه کردند، آن‌قدر شگفت‌انگیز است که می‌توان آن را با گفته متناقض‌نمای آنها دربارهٔ ارتداد ضروری این مسیح مقایسه کرد. آن چیزی جز شکل جدیدی از دوگانگی عرفانی در باب خدای پنهان و خدایی که خالق جهان است، نیست. پس معنای حقیقی یکتاپرستی باید همین می‌بود. صورت‌هایی که این اندیشه‌ها تحت آن مطرح می‌گردید بسیار متفاوت بود. آنچه در میان آنها مشترک بود، مفهوم بنیادین آنها بود که مایلم شرح مختصری در مورد آن ارائه نمایم.

---

1. *Sod Ha-Elohuth* 2. Simcon ben Yohai

۳. مقایسه کنید با شرح و توضیح کاردوزو دربارهٔ این اندیشه‌ها که توسط برن هایمر در (JQR n. S. vol.XVIII, p.122 (1927)) منتشر شده است. در چندین رسالهٔ منتشر نشده‌اش او هنوز در باب این در فلسفهٔ تاریخ یهودی صریح‌الاثر است. همچنین بنگرید به رسالهٔ نوشته‌ای در اسرار الاهیات کاردوزو که در (Weiss' *Beth Ha. Midrash* (1964), p.63-71, 100-103, 139-142 (1964)) چاپ شده است.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

گنوسیان قدیم قرن دوم و سوم میان خدای پنهان و خدای مهربان، یعنی خدای اشراقیون که شناخت آن را «عرفان» می‌نامند، و آفریدگار[۱] و قانونگذار[۲] که او را خدای یهود نیز می‌نامند، و نوشته‌های عهد عتیق را به او نسبت می‌دهند، تمایز می‌نهند. اصطلاح **خدای یهود** یا **خدای بنی‌اسرائیل** توهین‌آمیز است و منظور از آن نیز همین بوده است. گنوسیان خلط میان این دو خدا، یعنی خدای متعالی‌تر مهربان، و خدای فرومرتبه‌تر را که صرفاً عادل است، مایهٔ بدبختی برای دین می‌دانستند. این یهودستیزی[۳] متافیزیکی است که به ژرف‌ترین و تأثیرگذارترین شکلی در این اندیشه‌ها تبلور یافته و همچنان همین ثنویت،[۴] ولی با تفاوتی مهم در الاهیات شبتایی یافت می‌شود. پیروان شبتای میان خدای پنهان، که او را «علت نخستین»[5] می‌نامند، و خدای مکشوف که «خدای بنی‌اسرائیل» است تمایز می‌گذارند. از نظر آنها وجود یک علت نخستین برای هر موجود عاقلی بدیهی است، و شناخت آن بخشی ابتدایی از شعور و آگاهی ما را تشکیل می‌دهد. هر کودکی که قادر به استفاده از عقل و شعور خود باشد نمی‌تواند ضرورت علت آغازین هستی را درنیابد. اما این شناخت، که آن را از طریق عقل خود به دست می‌آوریم، اهمیت دینی ندارد. دین به هیچ‌وجه به علت نخستین نمی‌پردازد: بلکه ذات و ماهیت آن در رازگشایی چیزی است که ذهن فی‌نفسه نمی‌تواند آن را درک کند. علت نخستین ربطی به جهان و آفرینش ندارد؛ آن نه مشیتی اعمال می‌کند و نه کیفر[۶] و مجازاتی. این خدای فلاسفه و خدای ارسطوست، که به نظر کاردوزو حتی نمرود، فرعون و مشرکان آن را پرستش کرده‌اند. از سوی دیگر، خدای دین، خدای کوه سینا است. تورات، مدرک مستند وحی،

---

1. creator
2. lawgiver
3. anti senitism
4. dualism
5. first cause
6. retribution

https://t.me/ketabhayemontakhabe

چیزی دربارهٔ منشأ پنهان تمام موجودات نمی‌گوید، که ما از آن جز این نمی‌دانیم که وجود دارد، و هیچ‌گاه و هیچ کجا آشکار نشده است. تنها وحی حق سخن گفتن دارد، و از آن «خدای بنی‌اسرائیل» **اِلوهِه اسرائیل**، سخن می‌گوید که خالق هر چیز است، ولی در عین حال خود معلول اول[1] از علت نخستین است.

در جایی که گنوسیان قدیم خدای بنی‌اسرائیل را تحقیر می‌کردند، پیروان شبتای نیز خدای ناشناخته را کوچک می‌شمردند. به نظر آنها خطایی که بنی‌اسرائیل در تبعید مرتکب شدند عبارت است از خلط علت نخستین و معلول نخستین، یعنی خدای عقل[2] و خدای وحی.[3] کاردوزو و حیون[4] از این نتیجهٔ وحشتناک مبنی بر اینکه، در عذاب و شکنجهٔ تبعید، بنی‌اسرائیل شناخت ناب و حقیقی خدا را از دست داده بود، شانه خالی نمی‌کردند. فلاسفه‌ای که سعی کرده‌اند ما را مجبور به پذیرش خدای ارسطو به عنوان خدای دین کنند، روزی باید خود را توجیه کنند، و اسرائیل دلیلی ندارد که به آنها افتخار کند.

هدف دین، یعنی غایت دعاها و نیایش‌های ما تنها می‌تواند «خدای بنی‌اسرائیل» و یگانگی یا اتحاد آن با شخینا باشد. برخی پیروان شبتای از این ثنویت آغازین تثلیثی از خدای ناشناخته، خدای بنی‌اسرائیل و شخینا را به وجود آوردند، و طولی نکشید که این اندیشه گسترش یافت که اتمام نجات وابسته به ظهور جداگانهٔ یک مسیح برای هر یک از ابعاد سه‌گانه تثلیث، همراه با یک مسیح زن برای جنبهٔ آخری وابسته است. اگرچه مفاهیمی که پیروان شبتای از این تثلیث جدید داشته‌اند، و یک روایت از آن به تفصیل در کتاب اُوز لِـ الوهیم،[5] «قدرت خدا» (نوشتهٔ **نهمیا حیون**

---

1. first effect
2. god of reason
3. god of revelation
4. Hayun
5. *Oz L'Elohim*

https://t.me/ketabhayemontakhabe

مطرح شده ـ که تنها سند مکتب قبالایی شبتایی است که تا به حال به چاپ رسیده است[1] ـ هرچند ممکن است جالب باشند، ولی در این رابطه اهمیت خاصی ندارند. آنچه مهم‌تر است این واقعیت است که حتی پیروان میانه‌رو شبتای سعی می‌کردند تصوری از خدا به وجود آورند که با اصول بنیادین یهودیت در تعارض بود. پافشاری پرشور آنها در اعلام اشتقاقی چیزی دیگر و هدف برتر دین، دربردارندهٔ چیزی عجیب و نگران‌کننده است. عکس‌العمل شدید راست‌کیشی و نیز مکتب قبالای راست‌کیش علیه این تلاش جهت از هم گسیختن خدای عقل و خدای آشکار شده، کاملاً قابل درک است.

از نظر پیروان شبتای تمام واقعیت به‌طور دیالکتیکی غیرواقعی و متناقض می‌گردید. تجربهٔ خودشان آنها را به اندیشهٔ موجودی که در تضاد دائمی با خود آن است رهنمون شد، و شگفت‌انگیز نیست که خدای آنها نیز به اندازهٔ مسیحایشان دربردارندهٔ نشان چنین خودستیزی و فروپاشی است.

---

۱. عوز للوهیم (Berlin, 1713). این کتاب در روزگار خود موجب مجادلات تلخ و طولانی شده است. مراجعه کنید به:

Graetz, vol.X, p.468-495 (1897); D. Kaufmann in REJ, vol.36, p.256-282 (1897); vol.37, p.274-283; G Levi in Rivista Israelitica vol.VIII (1911) p.169-185; vol.IX, p.5-29; J. Sonne in منتخباتی از نوشته‌ها n. s. vol.II (1938) p.157-196.

تفسیر گرتر از تعالیم حیون آنقدر نادرست است که نظریهٔ تجسد را به او نسبت می‌دهد که البته مورد قبول حلقهٔ افراطی جنبش شبتای بود، اما سایر شبتاها آن را در کردند. دربارهٔ تاریخ واقعی عقاید شبتایی و پیشگویی‌های شبتای صوی و گذرشان به یک الاهیات تجسدگرا به فصل پنجم مقالهٔ من دربارهٔ **باروکیه** (Baruchiah)، در (Zion vol.VI (1941) p.181-191) بنگرید.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

٩

حسیدیسم: آخرین مرحله

۱

در بسط و گسترش عرفان یهود هیچ دوره‌ای به اندازهٔ آخرین دورهٔ آن، یعنی جنبش حسیدی، تا این اندازه به‌طور کامل در ادبیات عرفانی توصیف نشده است. چنان که پیش از این در پایان سخنرانی سوم گفتم، این حسیدیسم لهستانی و اوکراینی قرون هجده و نوزده هیچ ربطی به حسیدیسم قرون وسطایی در آلمان ندارد. این حسیدیسم جدید اندکی قبل از اواسط قرن هجدهم توسط عارف و قدیس مشهور اسرائیل بعل شم[1] «صاحب اسم اعظم و مقدس»[2] بنیان‌گذارده شد. وی در سال ۱۷۶۰ وفات یافت و همان قسم که شبتای صوی نهضت ارتدادی شبتایی را شکل داده بود، شخصیت وی نیز در زمان حیاتش بر این جنبش تأثیر گذاشت. بخش‌های بزرگی از یهودیان روسی و لهستانی، به‌ویژه تا اواسط قرن نوزدهم، به درون قلمرو این جنبش وارد شدند، ولی این شکل از عرفان نتوانست خارج از کشورهای اسلاو و روسیه پایگاهی به دست آورد.

آثار ادبی حسیدیسم مخصوصاً در طی سه دههٔ اخیر بسیار افزایش یافته است. شمار نویسندگان متفکر و محقق در باب این موضوع اندک

---

1. Israel Baal Shem

2. master of the holy name

https://t.me/ketabhayemontakhabe

نبوده‌اند. آثار مارتین بوبر،[1] سیمون دوبنو،[2] اس. ای. هورودسکی،[3] یعقوب مینکین[4] و دیگران،[5] بینش عمیق‌تری نسبت به آنچه از پیشینیان آن مکتب داریم، دربارهٔ روح حسیدیسم در اختیار ما قرار داده‌اند. تاریخ حسیدیسم، کشمکش‌های آن با مخالفانش، شخصیت رهبران و قدیسان بزرگش و حتی دوران زوال آن که به صورت ابزاری سیاسی در دست قوای مرتجع درآمد، جملگی به خوبی هم‌اکنون شناخته شده‌اند. لذا اگر بیان شود که روش شناخت محققانهٔ عرفان یهود باید نقطهٔ آغاز تحقیق خود را از این مرحلهٔ اخیر شروع می‌کرد و سپس به مراحل پیشین می‌پرداخت، خیلی شگفت‌انگیز نیست، به‌خصوص زمانی که به خاطر داشته باشیم که حسیدیسم به عنوان پدیده‌ای زنده هنوز همراه ماست؛ و با وجود تمام زوال و انحطاطش، به عنوان نیرویی زنده در زندگانی هزاران هزار نفر از مردم ما باقی مانده است. علاوه بر این: برخی نویسندگان بی‌تعصب، نه لزوماً همه آنهایی که اصطلاحاً محقق نامیده شده‌اند، در نتیجهٔ تحقیقات خود به ما نشان داده‌اند که در پشت شاکلهٔ ظاهری زندگی حسیدی، سطحی از ارزش‌های مثبت وجود دارد، که در نزاع معروف میان «روشنفکری» عقل‌گرایانه و عرفان در طی قرن نوزدهم جملگی به سهولت نادیده گرفته می‌شدند.

این واقعیت کاملاً شناخته شده است که جهان احساسی حسیدیسم برای افرادی که عمدتاً دغدغهٔ احیای معنوی یهودیت را داشتند، جذبه و گیرایی قویی داشت. آنها خیلی زود دریافتند که آثار حسیدها نسبت به نوشته‌های مخالفان عقل‌گرایشان، یعنی مَسْکیلیم،[6] اندیشه‌های پربارتر و

1. Martin Buber
2. Simeon Dubnow
3. S. A. Horodezky
4. Jocob Minkin
۵. بنگرید به کتابنامه.
6. *Maskilim*

https://t.me/ketabhayemontakhabe

اصیل‌تری دربر دارند، و فرهنگ عبری احیا شده می‌توانست ارزش بیشتری در میراث حسیدها بیابد. حتی منتقدی میانه‌رو نظیر **احد هاعام**[۱] در سال ۱۹۰۰، در مقاله‌ای انتقادی پیرامون ادبیات جدید عبری نوشت:[۲] «متأسفانه باید تصدیق کنیم که اگر امروزه بخواهیم حتّی سایه‌ای از ادبیات عبری اوّلیه و اصیل را بیابیم، باید به آثار حسیدها روی آوریم؛ انسان در آنجا، و نه در نوشته‌های **هسکالا**،[۳] (روشنفکری) گاهی علاوه بر مطالب کاملاً خیال‌پردازانه، با ژرفای واقعی تفکر مواجه می‌شویم که نشان از نبوغ اصیل یهودی است.

از جمله عواملی که آثار حسیدی را نسبت به نوشته‌های قبالایی پیشین آسان‌تر در دسترس عموم افراد غیرمتخصص قرار داده، پیش از هر چیز دیگری باید متذکر دو عامل شد. یکی سبک نگارش نسبتاً جدید نویسندگان حسیدی که مهم است، و عامل دیگر علاقه آنان به کلمات قصار یا سخنان موجز است. خوانندهٔ آثار بیشتر نویسندگان قبالایی قدیمی باید تلاش کند تا خود را با جهانی از نمادگرایی عجیب و غریب پیوند دهد؛ ذهن باید با واژگان عرفانی پیچیده و غالباً مبهم انس بگیرد که اغلب چنین فهم و درکی به‌سختی صورت می‌گیرد. اما، حسیدیسم یک استثناست. بسیاری از رساله‌های عبری و به‌خصوص رسائل مهم حسیدی، با وجود تمام نواقص واضح در خصوص دستور زبان عبری، بسیار جذّاب نوشته شده‌اند. به‌طور کلی، سبک نگارش کتب حسیدی، نسبت به آثار ادبی قبالایی قدیمی‌تر، ساده‌تر و قابل فهم‌تر است، گرچه نادرست است که آنها را متونی کامل بدانیم. علی‌رغم درون‌مایهٔ

---

1. *Ahad Haam*

۲. احد هاعام احیای روح، در مجموعهٔ عل پاراشت دراخیم «دربارهٔ دوراهی» جلد دوم، ص ۱۲۹.

3. *Haskalah*

https://t.me/ketabhayemontakhabe

عرفانی شان، در آنها چیزی هست که باید آن را روح تجدد نامید. اگر نمایندگان قبالای قدیم‌تر از اساتیدی با سبک نگارش صریح و دارای کلمات قصاری می‌بودند و یا افرادی نظیر حاخام پینحاس اهل کورتس،[۱] حاخام نحمان اهل براسلاو،[۲] حاخام مندل اهل کوتزک،[۳] و سایر رهبران جنبش حسیدیسم می‌بودند، آنگاه ما دربارهٔ آن بیشتر می‌دانستیم.

ولی گرچه، چنان که گفتم، آثاری به تمام زبان‌ها برای بررسی این موضوع وجود دارد، که برخی از آنها به شیوهٔ استادانه این کار را انجام داده‌اند، ولی هنوز جا برای بررسی بیشتر جهت تفسیر حسیدیسم، به‌ویژه رابطهٔ آن با کل عرفان یهود وجود دارد. من نمی‌خواهم با انبوه مجموعه‌های حکایات و کلمات قصار حسیدی که امروزه بسیار رواج دارند، مقابله کنم. شما نیز از من توقع نداشته باشید که بر ارزش حکایات و تعالیم حسیدی که مثلاً در آثار مارتین بوبر یا در منتخبات حسیدی[۴] چند جلدی، که توسط لوئیس نیومن[۵] گردآوری شده، چیزی بیفزایم.[۶] مسئله این نیست که من در افزودن ارزشی به آن آثار با مشکلی مواجه شوم؛ بلکه میزان این نوشته‌ها بسیار زیاد است. ولی در این مبحث من مایلم خود را به بیان چند نکته محدود سازم که رابطهٔ نزدیک‌تری با مسئلهٔ ما دارد.

واقعیت این است که هر ازگاهی برای انکار ویژگی عرفانی حسیدیسم تحقیقاتی صورت گرفته است.[۷] گرچه با این دیدگاه‌ها موافق نیستم، ولی

---

1. Rabbi Phincas of Koretz
2. Rabbi Nahman of Braslav
3. Rabbi Mendel of Kotz
4. *Hasidic Anthology*
5. Louis Newman

۶. بنگرید به کتابنامه.

۷. این نظری بودن که ام. لوهر در:

M. Loehr Beitraege zur Geschichte des Hasidismus, Heft I (Leipzig, 1925) and Lazar Gulkowitsch, Der Hasidismus Religions Wiss ewissenschaftlich Untersucht, p.68 (1927).

https://t.me/ketabhayemontakhabe

به نظر می‌رسد که در تأیید آنها می‌توان چیزی گفت؛ علاوه بر این، این تحقیقات ارزشمند هستند زیرا به ما نشان می‌دهند که مشکل خاصی را مورد بررسی قرار می‌دهند. به نظر من این مشکل مربوط به عام‌پسندکردن تفکر قبالایی است، یا به بیان دیگر ما باید در این مبحث نقش اجتماعی اندیشه‌های عرفانی را مورد بررسی قرار دهیم. اما اجازه دهید پیش از اینکه جلوتر برویم، موضوع دو مبحث اخیر را یادآوری نمایم. از اینها گذشته، مکتب قبالای لوریانی، ارتداد شبتای و جنبش حسیدیسم، سه مرحله از یک فرآیند هستند. چنان که دیده‌ایم، گرایشی تبلیغی در ذات مکتب قبالای لوریانی وجود داشت. عنصر مسیحاباوری ویژگی متمایزکنندهٔ مکتب قبالای لوریانی بود که نقش مهمی در آن ایفا می‌کرد. چنان که پیش از این بیان داشتم، مکتب عرفانی لوریانی برای تودهٔ مردم جاذبه داشت، چراکه با تأکید بر تقابل میان دو حالت جدایی و گسیختگی هستی ما و مقام اتصال در فرآیند **تیقون**، به آرزوی آنها برای نجات و رهایی تبلور می‌بخشید. در جنبش شبتای، این شور و اشتیاق برای نجات «در عصر ما» باعث انحرافاتی شد. با اینکه نفوذ جنبش شبتای زیاد بود، ولی به عنوان جنبشی تبلیغی چندان توفیقی به دست نیاورد. به خاطر تناقض بیش از حدّش، که بیشتر از تناقض‌های ذاتی در هر شکلی از عرفان بود، به صورت جنبشی برای گروه‌های نسبتاً کوچک باقی ماند. از سوی دیگر، حسیدیسم به‌طور کلی نمایانگر تلاشی است در جهت تغییر و تحوّل یا تفسیر جهان قبالایی تا آن را برای توده‌های مردم قابل فهم و قابل دسترسی کند، و در این امر نیز برای مدتی فوق‌العاده موفق بود.

گمان می‌کنم که می‌توان گفت پس از ظهور و سقوط نحلهٔ شبتای، افزون بر پذیرش تناقضاتی که طرفداران و مریدان جدید شبتای صوی نومیدانه در آن گیج و آشفته شده بودند، تنها سه راه در پیش روی قبالا وجود داشت. یک راه، تظاهر به این بود که چیز خاصّی اتفاق نیفتاده

https://t.me/ketabhayemontakhabe

است؛ و این راهی بود که عملاً تعداد زیادی از قبالاهای راست‌آیین سعی می‌کردند، بپذیرند. آنان بدون نگرانی زیاد از آرای جدید به راه و رسم قدیم خود ادامه دادند. اما این تظاهر توخالی بود؛ فوران عنصر مسیحاباوری موجود در مکتب قبالای لوریانی واقعیتی انکارناپذیر بود.

راه دیگر، ترک تمام تلاش‌هایی بود که تودهٔ مردم خلق کرده بودند تا از تکرار نتایج فاجعه‌آمیزی که به دنبال تازه‌ترین این تلاش‌ها به وجود آمده بود، اجتناب شود. این دیدگاه برخی از مهم‌ترین نمایندگان مکتب قبالای متأخر بود، که ابعاد عمومی مکتب عرفان لوریانی را رها کرده و تلاش نمودند تا قبالا را از کوچه و بازار به گوشهٔ انزوای شبه‌راهبانهٔ عارف بازگردانند. در حدود اواسط قرن هیجدهم در لهستان، و به‌ویژه در آن مناطقی که جنبش شبتای و حسیدیسم در قوت بودند، مرکزی معنوی دوباره شکل گرفت، که به‌ویژه بین سال‌های ۱۷۵۰ و ۱۸۰۰ درگالیسیا[1] از قدرت و نفوذ فوق‌العاده‌ای برخوردار شد. در اینجا یک جنبش قبالایی راست‌آیین بر ضد شبتای گسترش یافت و پیروان مشتاقی پیدا کرد. این عصر بزرگ کلاوس،[2] به معنای «چهاردیواری» در منطقهٔ برودی[3] بود، نه به معنای عزلتگاه چنان که ظاهراً واژه بر آن دلالت می‌کند، بلکه اتاقی کوچک (مجاور کنیسهٔ بزرگ) که عارفان قبالا در آن به مطالعه و نیایش می‌پرداختند. چنان که آرون مارکوس[4] بیان داشته، «چهاردیواری» یک نوع «گلخانهٔ بهشتی را تشکیل می‌داد که «شجرهٔ حیات» [آنچنان که شاهکار لوریانی به این اسم نامیده شد] در آن شکوفه داد و بارور شد».[5] اما نمایندهٔ اصلی این گرایش حاخام شالوم شرابی[6] عارف قبالایی یمنی

---

1. Galicia
2. *Klaus*
3. Brady
4. Aoron Marcus
5. Verus (i.e. Aaron Marcus), Der chassidismus, p.286 (1901).
6. Rabbi Shalom Sharabi

https://t.me/ketabhayemontakhabe

دانسته شده است که در اواسط قرن هجدهم در اورشلیم می‌زیست و مرکزی برای قبالاها بنیان نهاد که تا به امروز وجود دارد.[1] آن معروف به این بیت ئیل[2] است، که امروزه از محل‌های متروکه در شهر قدیمی اورشلیم است، که حتی اکنون که در حال نگارش این سطور هستم، افرادی که به لحاظ فکری کاملاً «متجدد»اند در آنجا وجود دارند که ممکن است با تعمق بر آنچه عالی‌ترین شکل نیایش یهودی است، الهام گیرند. زیرا در اینجا باز و بیش از همیشه تأکید بر ممارست بر نیایش عرفانی، یعنی تأمل عرفانی مقرّبان بود. آریل بن‌صیون،[3] فرزند یکی از اعضای بیت ئیل می‌گوید که «بیت ئیل، جامعه‌ای مصمّم به زندگی در وحدت و تقدّس بود». از کسانی که به فکر ورود به آستانهٔ آن می‌افتادند، دست یافتن به زهدی که مطلوب مرشد باشد و کف نفس و ایثار طلب می‌شد. از این‌رو بیت ئیل تودهٔ مردم را از دست داد».[4] ما اسنادی در اختیار داریم که به امضای دوازده نفر از اعضای این گروه در قرن هجدهم رسیده، و در آن امضاکنندگان عهد می‌بندند که در طی زندگی عادی‌شان، پیکرهٔ عرفانی بنی‌اسرائیل را بازسازی کرده و در این راه «نه تنها در این زندگی بلکه در تمام زندگی‌های آینده» جان خویش را فدای یکدیگر کنند. بدین نحو جنبش قبالایی در پایان راهش مبدل به همان چیزی می‌شود که در آغاز بود؛ مذهب باطنی اصیل، یعنی نوعی دین سرّی که تلاش می‌کند تا از عوام‌الناس و اهل غوغا دوری گزینند. از میان آثار

---

1. Cf. Ariel Bension, سرشالوم شرعابی (Jerusalem, 1930).

2. Beth-El

3. Ariel Bension, *The Zohar in Moslem and Christian Spain*, p.242 (1932).

۴. شماری از این اسناد چاپ شده‌اند، برای مثال: (Ar. Bension, سرشالوم شرعابی, p.89-90) و به‌ویژه رسالهٔ چریکو فر (Tcherikover) به نام «دی کاموتاع فون پروشلیمعارمقوبالیم اهوت شالوم این میطان ۱۸ طعن یاهر هوند عرت»، (in YIVO, *Studies in History (in Yiddish)*, vol.II, p.115-139 (1937)).

https://t.me/ketabhayemontakhabe

قبالاهای سفاردی این مکتب، که تأثیری چشمگیر بر یهودیان شرقی به‌جا گذاشت،[۱] یافتن نوشته‌ای که عوام‌الناس قادر باشند آن را درک کنند مشکل است.

سرانجام راه سوّمی وجود داشت و آن راهی است که حسیدیسم به‌ویژه در طی دوران کلاسیک‌اش آن را پیش گرفت. در اینجا قبالا رسالت تبلیغی خویش را ترک نکرد؛ برعکس، حسیدیسم جنبش احیاگری بود که بنیانگذار آن فاقد تعلیم و آموزش حاخامی سطح بالا بود و از همان آغاز وسیع‌ترین حوزهٔ تأثیرگذاری ممکن را برای نفوذ مدّنظر گرفت. بعداً نکته‌ای در خصوص روشی که حسیدیسم برای نیل به این هدف به‌کار گرفت و هزینه‌ای که باید برای آن می‌پرداخت، سخن خواهم گفت. اما اجازه دهید اول ببینیم که چه چیزی این جنبش را از جنبش‌های قبلی متمایز می‌کند؟ این مطلب همچنین باب گفت‌وگویی برای این سؤال در اختیار ما قرار می‌دهد که وجه اشتراک و اتحاد آنها در چیست؟

تا آنجا که من می‌توانم دریابم، حسیدیسم نشانگر تلاشی است جهت حفظ آن عناصری از عرفان قبالا که می‌توانستند واکنش عمومی را برانگیزند، ولی از اندیشهٔ مسیحایی که توفیقات عمدهٔ خود در طی دورهٔ گذشته را مدیون آن بودند، خالی شدند. به نظر من نکتهٔ اصلی همین است. حسیدیسم تلاش کرد تا هم جاذبهٔ عمومی قبالای متأخر را داشته باشد و هم عناصر مسیحایی شبتای را که تلفیقی بهت‌آور و بسیار خطرناک بود از عرفان و حالت مکاشفه‌آمیز حذف نماید. شاید کسی ترجیح دهد بیشتر از «محو» مؤلفهٔ مسیحایی سخن بگوید. امیدوارم که سوء تفاهم پیش نیاید. اشاره کنم که من اصلاً نمی‌خواهم بگویم که امید مسیحایی و اعتقاد به نجات از قلوب حسیدها محو شد. این مطلب کاملاً

---

۱. اعضای این جماعت، عارفان قبالا از میان یهودیان آفریقای جنوبی، ترکیه، بالکان، ایران و یمن جذب می‌شوند.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

نادرست است. چنان که بعداً خواهیم دید، هر مؤلفهٔ مثبتی در دین یهود وجود داشته باشد به‌طور کلی در حسیدیسم نیز وجود دارد. اما اختصاص دادن جایگاهی مناسب به اندیشهٔ نجات یک چیز است و قرار دادن این مفهوم با تمام لوازمش در مرکز تفکر و حیات دینی کاملاً چیز دیگری است. این امر برای نظریهٔ **تیقون** در نظام لوریانی صادق بود. و به همین ترتیب در خصوص مسیحاباوری تناقض‌آمیز پیروان شبتای نیز صدق می‌کرد. چندان در خصوص اندیشه‌ای که آنها را بیش از همه تحت تأثیر قرار می‌داد و مبین انگیزه و پیشرفت آنها بود، تردیدی وجود ندارد. این دقیقاً همان چیزی است که مسیحاباوری نتوانسته بود برای حسیدیسم انجام دهد، گرچه برخی گروه‌ها با دو یا سه تن از رهبرانشان در سال ۱۷۷۷ به فلسطین نقل مکان کردند.[۱] تنها یک نمونه از این نگرش جدید نسبت به مسیحاباوری این بود که حاخام بائر اهل مسریتز[۲] شاگرد بعل شم[۳] و استاد رهبران فوق‌الذکر بر این اندیشهٔ تقریباً حیرت‌انگیز تأکید می‌کرد که بندگی خدا در تبعید نسبت به بندگی او در فلسطین آسان‌تر بود، لذا بهتر در دسترس مؤمنان قرار داشت. به همین ترتیب، نظریهٔ قدیمی لوریانی در باب «تعالی بخشیدن به بارقه‌های الاهی» از معنای اصلی مسیحا به سبب تمایز نهادن میان دو جنبهٔ نجات، محروم گشت. گفته می‌شد یک جنبه یکی نجات یا ترجیحاً رستگاری فردی نفس است و جنبهٔ دوم نجات مسیحایی واقعی است که البته پدیده‌ای برای کل پیکرهٔ اجتماع بنی‌اسرائیل است، نه نفس فردی. اولین نظریه‌پرداز حسیدیسم

---

۱. آثار و منابع فراوانی در باب «جنبش فلسطینی» وجود دارد که عقیده بر این است که آنها موضوع واقعی حسیدیسم و مسیح‌باوری را خلط می‌کنند، مثلاً درکتاب اسحاق ورفل (Issac Werful) به نام حسیدیسم و سرزمین اسرائیل (Jerusalem). اسرائیل هاپرین (Israel Halperin) در تحقیق خود به نام «مهاجرت‌های نخستین حسیدیم به موطن اسرائیل» (Jerusalem, 1966) تحلیل تاریخی واقع‌بینانه‌تری از این جنبش ارائه کرده است.

2. Rabbi Baer of Meseritz　　3. Bal Shem

https://t.me/ketabhayemontakhabe

حاخام یعقوب جوزف اهل پولنا[1] می‌پنداشت که تعالی‌بخش بارقه‌ها تنها منجر به اولین جنبهٔ نجات می‌شود. برخلاف نجات مسیحایی که تنها خداوند می‌تواند به آن تحقق بخشد، نه عمل انسان. برخی نویسندگان معاصر در باب حسیدیسم این برگشت به نظریهٔ مسیحاباوری جنبش قبالا در آثار حسیدی گذشته را به اندازه کافی مورد توجه قرار نداده‌اند.

۲

ابداً تصادفی نیست که جنبش حسیدی در مناطقی نظیر ولهانیا[2] و پادولیا[3] که نحلهٔ شبتای بسیار ریشه دوانیده بود، ظهور یافت. اسرائیل بعل شم بنیانگذار این جنبش در زمانی کارش را آغاز کرد که جنبش شبتای دائماً مورد آزار و اذیت راست‌آیینی حاخامی واقع می‌شد و به آرامی بیش از پیش خصلتی نیست‌انگارانه می‌یافت. در اواخر حیات آن، طغیان عظیم ضد ظواهر شریعت از طریق جنبش فرانکی واقع شد. بنابراین بنیانگذار حسیدیسم و اولین شاگردان او، می‌بایست از نیروی مخربی که در دل مسیحاگرایی عرفانی افراطی وجود داشت، کاملاً آگاهی داشته‌اند و بی‌شک تجاربی در این خصوص داشته‌اند. آنها در میان همان افرادی فعال بودند که نحلهٔ شبتای تلاش کرده بود آنها را به دین جدید دعوت کند و تا حدودی نیز موفق شده بود، و این احتمال نیز وجود دارد که در آغاز فعالیت انتقال اعضای یک جنبش به جنبش دیگر مطرح بوده است. در آغاز ظهور بعل شم، گروه‌هایی از یهودیان لهستانی که پیش از این خود را حسیدیم[4]

---

1. Rabbi Jacob Josef of Polna

2. Volhynia

3. Podolia

۴. حتی حکایت افسانه‌ای بعل شم طوو یعنی ستایش فضایل هنوز وجود چنین جنبش حسیدهایی را که به یاد می‌آورد، و به ما گفته می‌شود که دو تن از قدیمی‌ترین شاگردان بعل شم به آنها تعلق دارند، مقایسه کنید با ستایش فضایل.
(ed. S. A. Horodezky, p.25 (1922)).

https://t.me/ketabhayemontakhabe

می‌نامیدند، بسیاری از پیروان شبتای بودند که اگر نگوییم در واقع، آنان ذاتاً در خفا پیرو راه و رسم شبتای بودند؛ و پیش از آن که تفاوت میان حسیدهای جدید پیرو «بعل شم» و حسیدهای قدیمی کاملاً درک شود، مدت زمانی طول کشید. در طی آن فاصله فرصتی برای بازنگری در میان پیروان هر گروه وجود داشت. آنچه سلیمان بن میمون[1] در مورد یکی از این حسیدهای «ماقبل حسیدی» یعنی یوسل اهل کلتزک[2] می‌گوید[3] آشکارا نشان می‌دهد که در اصل تفاوتی میان «حسیدهایی» نظیر افراد فوق‌الذکر و حسیدهای گروه حاخام یهودای حسید[4] که در سال‌های ۱۶۹۹ و ۱۷۰۰ نهضتی عرفانی در سرزمین مقدس سازمان‌دهی کرد، وجود نداشت اما با ملاحظهٔ گروه اخیر، ما دلیل کافی جهت پذیرش این مطلب به دست می‌آوریم که کثیری از آنان در واقع پیرو نحلهٔ شبتای بودند.[5]

علاوه بر این، یک کشف غیر منتظره‌ای به دست ما رسید که نشانهٔ مفیدی در خصوص روابط میان این دو شکل حسیدیسم و در نتیجه میان حسیدیسم و نحلهٔ شبتای در اختیار ما گذاشت. به‌طور خلاصه آن کشف چنین است. در شرح حال‌های افسانه‌ای دربارهٔ زندگی بَعل شِم که مدتی طولانی پس از مرگ او نوشته شد، مطالب زیادی دربارهٔ یک قدیس اسرارآمیز به اسم حاخام آدم بَعل شم بیان شده که گفته می‌شد بعل شم آثار عرفانی او را بدون اینکه شخصاً مؤلف آنها را بشناسد گردآوری کرده است. نام حاخام آدم که در میان یهودیان آن دوره فوق‌العاده عجیب و نادر

---

1. Solomon Maimon
2. Jossel of Letzk
3. *Salomon Maimon's Lebensgeschichte*, ed. J. Fromer, p.170 (1911).
4. Rabbi Jehudah Hasid
۵. برادرزادهٔ یهودا حسید که بعداً به آیین لوتری گروید به ما می‌گوید که او و رفقایش «برای دیدن مسیح دروغین» به اورشلیم سفر کردند. مقایسه کنید با:
A. Fuert, *Christen Und Juden*, p.260 (1892).

https://t.me/ketabhayemontakhabe

بود ظاهراً این را نشان می‌دهد که این به اصطلاح حاخام در واقع شخصیتی افسانه‌ای بود. و بنده شخصاً گرایش به این دیدگاه دارم که کل داستان میراث ادبی وی توهم و ساخته و پرداخته ذهن بود. با وجود این، همین اخیراً به یک واقعیت بسیار عجیب و شگفت‌انگیز پی برده‌ایم.

چنان که مشهور است، بسیاری از پیروان بعل شم یعنی شاگردان شاگردان وی، بنیانگذاران سلسله‌های حسیدی شدند. در جنبش حسیدی رهبری گروه‌های کوچک یا بزرگ تقریباً به صورت نسل به نسل از پدر به فرزند انتقال می‌یافت، و هنوز نیز این‌گونه است. دست‌نوشته‌های حسیدی بسیار فراوان و اسناد دیگری در پایان قرن هجدهم در اختیار بنیانگذار یکی از این سلسله‌های مهم یعنی خاندان حاخام سلیمان اهل کارلین[۱] و فرزندانش قرار داشت.[۲] این اسناد برخلاف مجعولات وقیحی که در سال‌های اخیر به تعداد زیاد به چاپ رسیده حداقل این مزیت پرارزش را دارند که اصیل و دست‌نخورده‌اند. واقعیت این است که آن اسناد الهامات هیجانی و احساسی کمتری دارد تا سیل مجعولاتی که ادعا می‌شود نامه‌هایی است که اسرائیل بَعل شِم یا عارفی گمنام به نام آدم بَعل شم نوشته و اخیراً به خوانندگانی ساده‌لوح عرضه می‌شود.[۳] آرشیو صدیق‌های کارلین اسنادی که کمتر حیرت‌انگیز ولی بیشتر قابل اعتماد است را دربر دارند. این وصف آن اسناد چیز مهیجی را برای من دربر داشت چراکه با کمال تعجب در میان سایر اسناد، دست‌نوشته‌ای حجیم به نام سِفِر هَصِروف[۴] از حاخام هشل زورف اهل ویلنا[5] متوفی سال ۱۷۰۰،

1. Rabbi Solomon of Karlin

2. Cf. Wolf Rabinowitsch, *Der Karliner Chassidismus* (1935).

۳. کامل‌ترین مجموعهٔ این داستان‌های جعلی در فصلنامهٔ (1948-1935) هَتامیم، *Hasidim*) *Habad* منتشر شده است. انگیزه نویسندگان آشکارا این بود که بر هر چیزی که در فضایل بعل شم طوو گفته می‌شود جنبهٔ تاریخی بدهند.

4. *Sefer Ha-Tsoref*

https://t.me/ketabhayemontakhabe

درست زمانی که بعل شم متولد شد، دریافتم.[۶] چهارصد صفحه و اندی این کتاب عمدتاً به بررسی اسرار قبالایی دربارهٔ **شِمَع ایسرائِل**[۷] می‌پردازد. مستنسخ این دست‌نوشته تاریخ کتابت آن را به تفصیل بیان می‌دارد و دلیلی نیز که حرف‌های او را باور نکنیم، نداریم. پس درمی‌یابیم که یکی از دست‌نوشته‌های این کتاب پس از مرگ حاخام هشل به دست بعل شم رسیده که آن را به عنوان یک گنیجنه عرفانی بسیار گرانبها حفظ کرده است. او احتمالاً دربارهٔ هشل زورف بسیار شنیده بود که سال‌های آخر عمرش زندگی منزویانهٔ یک قدیس را در حجرهٔ محقری از بیت هَ‌میدراش[۸] در کراکو گذراند. بعل شم قصد داشت که این دست‌نوشتهٔ حجیم و تا حدودی رمزنگارانه را به کمک یکی از دوستانش که قبالایی مشهور بود، یعنی حاخام شبتای رشکوور[۹] رونویسی کند ولی طرح وی عملی نشد و این دست‌نوشته به دست نوهٔ بعل شم یعنی هارون توتیور[۱۰] افتاد که سرانجام آن را رونویسی کرد. نسخه‌ای که در اختیار داریم بر اساس اولین نسخه دست‌نویسی است که در اختیار دیگر رهبر حسیدی مشهور یعنی حاخام مردخای اهل چرنوبیل[۱۱] قرار گرفت. تا اینجا همه‌چیز کاملاً روشن است و شرح جالبی از مستنسخ در آخر، این دست‌نوشته وجود دارد که بسیار از این اثر قبالایی پرمحتوا تمجید می‌کند. با وجود این، آن چیزی که مستنسخ نمی‌دانست این بود که نویسنده آن اثر بدون تردید یکی از مبلغان برجستهٔ جنبش شبتای میانه‌رو

---

5. Rabbi Heshel Zoref of Vilna

۶. بنگرید به متون اکنون منتشر شده توسط
Wolf Z. Rabinowitsch in *Zion*, vol.V, p.126-131 (1940).

7. *Shema Israel*

8. Beth Ha-Midrash

9. Rabbi Sabbatai Rashkover

10. Aron Tutiever

11. Rabbi Mordecaiof Czemobyl

https://t.me/ketabhayemontakhabe

بود. من در مبحث آخر نام او را ذکر کردم.[۱] ظاهراً او همانند بسیاری دیگر اعتقادش به شبتای صوی را تا اواخر زندگی‌اش مخفی کرده است، ولی بر اساس شواهدی مطمئن می‌دانیم که آن در کتابش با اشاراتی رمزی بیان شده است که برخی از نویسندگان معاصر با تعریف و تمجید بسیار از آن سخن می‌گویند.[۲] اکنون تمام اینها به این حقیقت اشاره دارند که بنیانگذار حسیدیسم میراث ادبی یک شبتایی را که تقیه داشت حفظ کرد و آن را بسیار ارج می‌نهاد. در اینجا، همان واقعهٔ افسانهٔ حاخام آدم بعل شم را در اختیار داریم. حاخام هشل زورف تاریخی، که در واقع چیزی شبیه بعل شم بود، در اوج مشهوریت «مظنون» به پیروی از جنبش شبتای شد و این رسوایی چشمگیری برای حسیدها به بار آورد، و به شخصی اسطوره‌ای تبدیل شد.[۳] به نظر من این واقعیتی بسیار مهم است که میان حسیدهای جدید و قدیم که حاخام هشل زورف به آنها تعلق داشت، رابطه‌ای وجود داشت حتی اگر آن را ناآگاهانه بدانیم حاخام هشل شبتایی به همان اندازه که برای بعل شم ناشناخته بود برای پیروانش نیز این‌گونه بود، که حتی به یکی از آنها تلاشی نافرجام جهت چاپ این اثر نسبت داده شده است.

با وجود این، هشل زورف تنها مرجع شبتی نبود که حسیدهای جدید به او اعتماد زیاد داشتند. حاخام یعقوب کوپل لیفشیتز[۴] نیز وجود داشت که عارفی نامدار در روزگار خود بود و نویسندهٔ مقدمه‌ای بسیار جالب بر اثری است که گفته می‌شود متعلق به قبالای لوریانی است. این کتاب حدود شصت سال پس از مرگ او توسط شاگردان حاخام بائراهل مسریتز به چاپ رسید، شهری که مؤلف نیز سال‌های آخر عمرش را در آنجا

---

۱. مقایسه کنید با جزئیات مربوط به شخصیت او در مقالهٔ نقل شده در یادداشت قبلی.

2. Cf. *Zion*, vol.VI, p.80-84 (1941).

۳. بنگرید به یادداشت من دربارهٔ این موضوع در (*Zion*, VI, p.89-93).

4. Rabbi Jacob Koppel Lifshitz

https://t.me/ketabhayemontakhabe

گذراند و همان‌جا مرد. گرچه قبالاهای راست‌آیین خارج از فرقهٔ حسیدی با کمی شک و تردید به این کتاب نگاه می‌کردند، ولی در میان حسیدها شهرت بسیاری یافت. ولی همین اخیراً تیشبی[1] به‌طور قطع ثابت کرده که مؤلف این کتاب یک شبتای نهان‌روش برجسته بود و تا حدّ بسیار زیادی نظریه‌اش را بر آثار شبتی ناتان اهل غزه[2] مبتنی ساخت. در مورد او نیز سنت قدیم حسیدی بر این عقیده بود که بعل شم چند سال پس از مرگ نویسنده زمانی که وی در طی مسافرتی به مسریتز شوق و علاقهٔ فراوان خود را به آثار او نشان داد، در قید حیات بوده است.

نقطهٔ پیوند و اتحاد بسیار مهم دیگری میان ارتداد شبتای و حسیدیسم وجود دارد و آن از معیار ارزش‌های حاخامی است، یعنی تصور آنها از انسان ایده‌آلی که نقش رهبری را به او نسبت می‌دهند. از نظر یهودیان حاخامی، به‌ویژه در آن قرون، نمونهٔ ایده‌آل و آرمانی که به عنوان رهبر روحانی جامعه به رسمیت شناخته می‌شد، فردی محقق و طلبهٔ تورات، یعنی حاخام عالم و فاضل است. در مورد او هیچ بیداری درونی لازم نیست؛ آنچه او نیاز دارد شناختی عمیق‌تر از منابع شریعت مقدس است، تا اینکه بتواند راه درست را به جامعه نشان داده و کلام جاودانه و تغییرناپذیر خدا را برای آنها تفسیر نماید. این جنبش‌های جدید، به جای این معلّمان شریعت، نوع تازه‌ای از رهبری را به وجود آوردند، یعنی فردی به اشراق درونی دست یافته که خداوند دل او را روشن ساخته و آن را متحول نموده است، و در یک کلام، کسی که با عالم اسرار ارتباط دارد. هر دو جنبش نیز محققان و دانشمندان را از وابستگان به صفوف خود محسوب داشته‌اند، و عجیب اینکه پیروان شبتای، نسبت به حسیدها، به هر صورت در دوران شکوفایی جنبش حسیدی، تعدادی زیادتری از

---

1. Tishby
2. Nathan of Gaza

https://t.me/ketabhayemontakhabe

اذهان برجسته را در میان طرفداران خود داشته‌اند. اما آنچه از نظر آنها ارزش داشت و مهم تلقی می‌شد علم و دانش‌اندوزی نبود؛ بلکه ویژگی غیرعقلانی، جذبهٔ جادویی[1] یعنی موهبت ملکوتی بیداری درونی بود. از همان هنگامی که دل‌ها در سال ۱۶۶۶ عمیقاً به هیجان درآمد و سرچشمه‌های پنهان احساس و هیجان جریان یافت، ما در میان مبلغان نظریهٔ شبتی انسان‌های بی‌سواد بسیاری را می‌یابیم. از اینها گذشته، آیا اینها نبودند که در نزاع ارزش‌گذاری ایمان بالاتر از علم نقش رهبری را داشتند، اکنون که لازم بود از واقعیت باطنی و درونی دفاع کنند که از منظر عقل و علم مسلم بود نامعقول و متناقض به نظر می‌رسید؟ مبلّغان الهام‌گرفته، انسان‌هایی با ارواح قدسی، عالمان به اسرار نهان ـ اگر بخواهیم اصطلاحی را که معمولاً در تاریخ دین از آن استفاده می‌شود به‌کار بریم، در یک کلام قائلین به نفخه روحانی[2] ـ جنبش شبتای را هدایت کردند؛ گرچه حاخام‌ها در این جنبش کم نبودند. چنان که بارها اتفاق افتاد، زمانی که هر دو نوع در وجود یک فرد جمع می‌شد، آن خیلی بهتر بود، ولی این امر ضروری دانسته نمی‌شد. این آرمان و کمال مطلوب رهبری معتقد به نفخهٔ روحانی بود که حسیدیسم، جنبشی که همچنین از نیروی محرک دینی ژرف و اصیل به وجود آمد، از پیروان شبتای بهره گرفت، ولی چنان که خواهیم دید، مفهوم این آرمان و کمال مطلوب در اینجا دستخوش تغییری عظیم شد.

۳

ولی بگذارید به نقطهٔ آغاز بحث خود برگردیم. ما می‌دانیم که برخی از مهم‌ترین پیرو بعل شم، یعنی حاخام بائر،[3] **مگید**،[4] یا واعظ محبوب مسریتز رفتاری از خود نشان دادند که هم‌عصرانشان آن را عجیب و

---

1. charisma
2. pneumatiecs
3. Rabbi Baer
4. the *Maggid*

https://t.me/ketabhayemontakhabe

غیرعادی تلقی می‌کردند و ظاهراً این ظن و گمان را تأیید می‌کرد که آنها از شکل جدیدی از ضد شریعت‌گرایی شبتای پشتیبانی می‌کردند. ابراهیم کالیسکر[1] رهبر گروهی از حسیدها بود که ـ براساس سخنان یکی از دوستان حسیدی‌اش که کاملاً مخالف اعمال آنها بود ـ عادت داشتند «شاگردان تورات و علما را مورد استهزا قرار دهند، سخنان زشت و تحقیرآمیز نثار آنها کنند، در خیابان‌ها و بازارهای کالوسک[2] و لیونزنا[3] پشتک و وارو بزنند و معمولاً به خود اجازهٔ انواع شوخی و مسخرگی و شوخی‌های عملی در ملأعام را می‌دادند». و با وجود این حتی میان این گروه‌های افراطی و پیروان شبتای تفاوتی بسیار مهم وجود دارد: انگیزه‌های آنها کاملاً متفاوت است. برای پیروان «مگید بزرگ»[4] مسیحاباوری به عنوان نیرویی فعال با گیرایی و جاذبهٔ سریع دیگر هیچ اهمیتی نداشت. حالتی که برای آنها الهام‌بخش بود و مخالفان آنها را مشمئز می‌ساخت، اشتیاق ابتدایی «دوستان عرفانی خدا» بود. پیش از این متذکر این واقعیت شده‌ام که حسیدیسم در مراحل آغازین خود برخوردار از ویژگی‌های احیاگرانهٔ بسیار زیادی بود. بنیانگذار آن شکل تازه‌ای از آگاهی و شعور دینی را به وجود آورده بود که در آن دانش حاخامی، علی‌رغم اهمیت ذاتی‌اش، نقش اساسی نداشت. او برای مبانی تجربهٔ مستقیمش به کتب قبالایی بازگشت که به او کمک می‌کرد شور و اشتیاق احساسی‌اش را تبلور بخشد. او پیرو اندیشه‌هایی همچون **صیمصوم** خدا، بالا بردن بارقه‌های فرو افتاده، مفهوم **دوقوت** به عنوان بالاترین ارزش دینی، و مفاهیم دیگر است که قبلاً از آنها بحث کردیم. برای پرواز اوج‌گیرندهٔ نفس از عوالمی که در طی عمل **صیمصوم** آفریده شده، هیچ

---

1. Abraham Kalisker
2. Kolusk
3. Liozna

۴. مقایسه کنید با تاریخچهٔ حسیدیم، دوبنو (Dubnow) (۱۹۳۰)، ص ۱۱۲.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

محدودیتی وجود ندارد. «هر آنکه در این «راه بزرگ» بندگی خدا را می‌کند، تمام نیروی باطنی خویش را گرد آورده و در افکارش به سوی بالا می‌رود و در یک عمل از میان تمام آسمان‌ها عبور کرده و بالاتر از فرشتگان و سرافیم و اریکه‌ها می‌رود، و آن پرستش کامل است». و: «در نیایش و در فرامینی که انسان مراعات می‌کند یک راه بزرگ و یک راه کوچک وجود دارد.... اما «راه بزرگ» آمادگی درست و شور و اشتیاقی است که فرد با آن، خود را به عوالم بالا متحد می‌سازد».[۱]

روشن‌ترین بازتاب این شور و اشتیاق را می‌توان در نیایش حسیدی یافت که به عنوان نقطهٔ مقابل و آنتی‌تز تقریباً کامل برای نوعی از نیایش عرفانی که حدود همان زمان در اورشلیم توسط قبالاهای سفاردی بیت نیل بسط و گسترش یافت، انسان را تحت تأثیر قرار می‌دهد. نیایش اخیر کاملاً بازدارنده است در حالی که نیایش نخست سرشار از شور و حرکت است. تقریباً می‌توان از نوعی تقابل میان دو حالت «فرو رفته» و «شورانگیز» در معنای تحت‌اللفظی اصطلاح **مجذوبانه**[۲] که خارج شدن از وجود خود است» سخن گفت ـ اگر این بازتاب وجود نداشت که چنین امور بسیار متقابل همواره دو جنبه از یک چیزاند. برای ذهن حسیدی، **دوقوت**[۳] و **کوانّا**[۴] اساساً ارزش‌های هیجانی و احساسی بودند، و این معنایی بود که آنها اغلب به هیچ‌وجه بیش از این نداشتند. «معنای **دوقوت** این است که زمانی که انسان فرامین را انجام می‌دهد یا به مطالعهٔ تورات می‌پردازد، جسم اریکهٔ پادشاهی نفس می‌شود... و نفس عرش نور شخینا می‌شود که بالای سر اوست، و این نور، گویی، گرداگرد او جریان می‌یابد، و او در میان نور نشسته و با ترس و لرز شادمانی می‌کند».[۵]

---

۱. مقایسه کنید با وصیت حاخام اسرائیل بعل شم (۱۹۱۳)، ص ۲۷ و ۳۰.

2. *ecstatic*

3. *Devekuth*

4. *Kawwanah*

۵. نور پنهان (Zilkiew 1800) بخش آفرینش.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

مشخصهٔ پنجاه سال اول حسیدیسم پس از مرگ بنیانگذارش (۱۷۶۰ـ۱۸۱۰)، یعنی دوران واقعاً قهرمانانه و حماسی آن، همین روحیهٔ شور و اشتیاق است که با تأکید بر اندیشهٔ کهن حلول[1] خدا در تمام موجودات، ظاهر گردید و در عین حال به توجیه خود پرداخت، ولی این شور و اشتیاق هر چیزی بود جز شور و اشتیاق مسیحاباورانه. آن اشتیاق مبتنی بر انتظارات ظهور مسیح و سلطنت هزار سالهٔ او نبود. تبیین این واقعیت در اینجاست که زمانی که این جنبش در تعارض اجتناب‌ناپذیر با روحیهٔ جدی و تا حدودی بی‌روح راست‌آیینی حاخامی قرار گرفت، چنان که به‌سختی می‌توانست غیر از این روی دهد، که نمونهٔ آن نوع لیتوانیایی است، بیش از گذشته حالت تدافعی به خود گرفت. ما دیده‌ایم که چگونه ارتداد شبتای حول امید به نجات عرفانی متمرکز بود. در باب این موضوع هیچ‌گونه سازش ممکن یا حتّی قابل تصور نبود. با کنار گذاشتن عنصر مسیحایی، دیگر تفاهم و همدلی میان یهودیت حاخامی و عرفانی منتفی نبود. پس از اینکه جنبش حسیدی اولین دوران طوفانی و جنجالی رشد خود را پشت سر گذاشته بود، و از جنبش احیاگرای[2] فعال به سازمانی دینی مبدل شد، اگرچه هنوز مبتنی بر اساس عرفانی و نفخهٔ روحانی بود، از قوهٔ امکان به صورت یک واقعیت درآمد. اینجا و آنجا، فردی حامل امیدهای مسیحاباورانه می‌شد، ولی به‌طور کلی این جنبش با **گالوت** دست از مخالفت برداشته بود.

با وجود این، دورهٔ آخر حسیدیسم، یعنی دورهٔ «صدیق‌ها» و حکمفرمایی سلسلهٔ آنهاست، که از برخی جهات مهم نسبت به مراحل نخستین این جنبش، به ارتداد شبتای نزدیک‌تر است. به‌ویژهٔ این واقعهٔ ارتداد فرانک است که در ایجاد شباهتی خاص مؤثر است. چنان که

---

1. immanence

2. revivalism

https://t.me/ketabhayemontakhabe

می‌دانیم ارتداد شبتای نه در هاله‌ای از شکوه و جلال، بلکه در فاجعهٔ جنبش فرانکی از میان رفت که بنیانگذارش مظهر تمام ظرفیت‌های نفرت‌انگیز نوعی مسیحاباوری منحرف و مستبدانه است. یعقوب فرانک[1] (۱۷۲۶ـ۱۷۹۱) مسیحایی است که عطش قدرت دارد؛ در واقع شهوت آزمندانهٔ او برای قدرت تا حدّ کنار زدن هر انگیزهٔ دیگر بر او غالب بود. همین امر است که در یک زمان شخصیت او را آن‌قدر مسحورکننده و پست و فرومایه می‌سازد. در او جلال و شکوه شیطانی خاصّی وجود دارد. ویژگی‌ای که او را از شبتای صبی متمایز می‌کند به خوبی در سخنی که به او نسبت داده شده بیان می‌شود. گزارش شده که او گفته است: «اگر شبتای صبی می‌بایست هر چیزی را در این جهان می‌چشید، چرا او شیرینی قدرت را نچشید؟».[2] این علاقهٔ تقریباً شهوت‌انگیز به قدرت، که فرانک در بالاترین حدّ واجد آن بود، لکهٔ ننگ نیست‌انگاری است. از نظر فرانک حالت باشکوه و متکبرانهٔ حاکم همه‌چیز است.

آنچه در اینجا اهمیت دارد این است که بسط و گسترش راه و آیین صدیق‌ها، پس از آنکه حسیدیسم به سازمان دینی توده‌های مردمی بزرگی تبدیل شده بود، روندی مشابه را طی کرد. درست است، قدرت و نفوذ نامحدود صدیق بر پیروانش به قیمت چنین تناقضات مخربی که فرانک می‌بایست آنها را حفظ می‌کرد، به دست نیامده بود. راه و آیین صدیق‌ها می‌توانست بدون اینکه در تعارض آشکار با اصول بنیادین یهودیت سنتی قرار گیرد، به هدفش نایل شود. البته این واقعیت نباید چشم ما را بر لوازم نظری و عقیدتی آن ببندد. شهوت قدرت حتی در میان آن نظریه‌پردازان برجستهٔ راه و آیین صدیق‌ها نیز فعال است که نظریهٔ

---

1. Jacob Frank
2. Kraushar, *Frank I Frankisci Polscy*, vol.I, p.30 (1895).

https://t.me/ketabhayemontakhabe

صدیق، قدیس و رهبر روحانی جامعهٔ حسیدی، به عنوان مسیح غیر مسیحایی را مطرح کردند، و طبق معمول در این امر افراط کردند. انسان مستعد و باهوشی همچون حاخام نحمان اهل براسلاو[1] به واسطهٔ اشارات بیش از حدّش به قدرت صدیق انسان را تحت تأثیر قرار می‌دهد، ولی او این کار را انجام می‌دهد چراکه در مورد او ما دغدغهٔ آشکاری برای جنبه‌های معنوی راه و آیین صدیق‌ها را احساس می‌کنیم. هرچند، این ویژگی معنوی در مورد بسیاری از افراد دیگر تنها به‌طور ناچیز قابل تشخیص است یا اصلاً قابل تشخیص نیست، و بزرگ‌ترین و تأثیرگذارترین شخصیت راه آیین صدیق قدیمی، اسرائیل اهل ریشین،[2] به اصطلاح حاخام ساداگورا،[3] این ویژگی را رُک و بی‌پرده مطرح می‌کند، که این چیزی نیست جز یعقوب فرانک دیگری که به این معجزه دست یافته که یهودی راست‌آیین باقی بماند. تمام اسرار تورات از میان رفته، یا به بیان دقیق‌تر تحت‌الشعاع حالت شکوهمند حاکم مادرزاد قرار گرفته و توسط او فراگرفته شده‌اند. او هنوز زیرک و حاضرجواب است، ولی راز قدرت او راز شخصیت جذاب و بانفوذ اوست و نه شخصیت معلّم جذّاب.

۴

اما من جلوتر از افکار خود حرکت می‌کنم. بگذارید لحظه‌ای به این سؤال برگردیم که حسیدیسم به چه معناست و به چه معنا نیست. دو چیز در مورد این جنبش هست که به‌ویژه قابل ملاحظه‌اند. یکی این واقعیت است که در منطقه‌ای از لحاظ جغرافیایی کوچک و نیز در دوره‌ای بسیار کوتاه، گتو[4] کهکشان کاملی از قدیس عارفان را به وجود آورد که هریک از آنها

---

1. Rabbi Nahman of Brazlav
2. Israel of Rishin
3. Rabbi of Sadagora
4. Ghetto

https://t.me/ketabhayemontakhabe

شخصیتی شگفت‌انگیز بودند. شدت و شورمندی باورنکردنی احساس دینی خلاق که بین سال‌های ۱۷۵۰ و ۱۸۰۰ خود را در شکل حسیدیسم آشکار ساخت سرمایه‌ای از نمونه‌های دینی واقعاً اصیل به وجود آورد، که تا جایی که انسان می‌تواند قضاوت کند، حتی از محصول دوران کلاسیک صفد بهتر بود. چیزی شبیه طغیان انرژی دینی علیه ارزش‌های دینی متحجرانه به وقوع پیوسته بود.

با وجود این، به همان اندازه این واقعیت شگفت‌انگیز است که این فوران انرژی عرفانی در خلق اندیشه‌های دینی جدید و نظریه‌های جدید در باب شناخت عرفانی بی‌ثمر بود. اگر از من بپرسید که نظریهٔ جدید این عرفا چیست، که تجربهٔ آنها آشکارا دست اول بود و شاید نسبت به بسیاری از پیشینیانشان این‌گونه بود؟ اصول و اندیشه‌های تازهٔ آنها چه بود؟ پاسخ می‌دهم که اگر شما این را از من بپرسید اصلاً نمی‌دانم که باید چه پاسخی دهم. در سخنرانی‌های قبل ارائهٔ طرحی از، به اصطلاح، معماری معنوی موضوع و ارائهٔ تعریفی کمابیش دقیق از جنبهٔ اندیشه‌پردازانه‌اش همواره امکان‌پذیر بود. در مورد حسیدیسم، که یقیناً جنبش دینی خلاقی است، انجام این کار بدون تکرار سخنان خود به دفعات بی‌شمار امکان‌پذیر نیست.

دقیقاً همین واقعیت است که حسیدیسم را مسئله‌ای خاص برای تفسیر ما می‌کند. مشکل این است که تمایز میان عناصر انقلابی و محافظه‌کار حسیدیسم همواره امکان‌پذیر نیست. یا به بیان دقیق‌تر، حسیدیسم به‌طور کلی همان اندازه که شکل اصلاح یافتهٔ عرفان پیشین است کم و بیش با همان چیز است. بستگی به این دارد که چگونه به آن نگاه کنید. خود حسیدها از این واقعیت آگاه بودند. حتی چیز تازه‌ای همچون پیدایش پدیدهٔ صدیق‌ها و آموزهٔ راه و رسمشان به نظر آنها، علی‌رغم بدیع و تازه بودنش، کاملاً در چارچوب سنت قبالایی بود. ظاهراً

https://t.me/ketabhayemontakhabe

تا این اندازه روشن است که پیروان این حسیدها به احیاگران اصیلی تبدیل شدند. حاخام اسرائیل اهل کوزنیتز[1] که قبالایی نمونه در میان صدیق‌ها بود، می‌گفت که پیش از تلمذ از محضر استادش «مگید بزرگ مسریتز»[2] هشتصد کتاب قبالایی را خوانده بود، ولی واقعاً هیچ‌چیز از آنها نیاموخته بود. با وجود این، اگر شما صرفاً کتب او را بخوانید، کوچک‌ترین اختلاف عقیدتی میان تعالیم او و نویسندگان قدیمی که از آنها اظهار تنفر و بیزاری می‌کرد نمی‌بینید. از این‌رو، این عنصر جدید را نباید در سطح نظری و ادبی، بلکه بیشتر باید در تجربهٔ نوعی بیداری درونی درخودانگیختگی احساسی که به واسطهٔ مواجهه با مظاهر زندهٔ عرفان در اذهان حساس ایجاد می‌شود، جست‌وجو کرد.

براساس شهادت سلیمان اهل لوزی[3] که آثار مگید مسرتیز را ویرایش کرد،[4] دیدگاه حسیدیسم دربارهٔ مسئله نسبتشان ـ یا رابطه با معلمان بزرگشان ـ با مکتب قبالا به‌طور کلی تا حدود زیادی روشن می‌شود. او از یک‌سو عارفان قبالای متأخر را به خاطر نگرش متکبرانه‌شان به اسناد پیشین مکتب قبالا نکوهش می‌کند، ولی از طرف دیگر ظاهراً آثار حاخام بائر اهل مسریتز را صرفاً قبالایی می‌داند و به هیچ‌وجه آن را یک نقطهٔ عطف جدید تلقی نمی‌کند. به‌طور کلی، ما با خواندن آثار مؤلفان حسیدی به این عقیده می‌رسیم که استمرار تفکر قبالایی در واقع دچار وقفه نگردید.

همچنین، کاملاً اشتباه است که کمک اصلی و جدید حسیدیسم را به دین در این واقعیت بدانیم که حسیدیسم اندیشه‌های قبالایی حیات عرفانی با خدا و در خدا را عوام‌پسند کرد. هرچند این یک واقعیت باشد که این گرایش بزرگ‌ترین پیروزی‌اش را در جنبش حسیدی و ادبیات آن جشن گرفته است، ولی سابقهٔ آن بسیار به عقب برمی‌گردد. به این واقعیت

---

1. Rabbi Israel of Koznitz
2. great Maggid of Meseritz
3. Solomon of Luzi
۴. بنگرید به پیش‌گفتار او درکتاب گزیده گفتارها (1781) که از استادش تشکر کرده است.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

کمتر توجه شده که ترویج و اشاعهٔ برخی اندیشه‌های عرفانی بسیار قبل از پیدایش حسیدیسم شروع شده بود و اینکه حدوداً در آغاز پیدایش آن قبلاً شکوه‌مندترین نمود ادبی‌اش را یافته بود. در اینجا من به آثاری که اکنون تقریباً فراموش شده است از یهودا لوبن بصلئل اهل پراگ[1] (حدود ۱۵۲۰ـ۱۶۰۹) یا همان «حاخام لو والامقام»[2] در افسانهٔ گولم[3] فکر می‌کنم. به یک معنی، می‌توان گفت که او اولین نویسندهٔ حسیدی می‌بود. قطعاً، اتفاقی نیست که بسیاری از قدیسیان حسیدی به آثار او علاقه شدیدی داشتند. برخی از رساله‌های حجیم‌تر او، همچون کتاب بزرگ گوروت ادونای[4] «افعال عظیم خداوند»[5] ظاهراً هدف دیگری جز بیان اندیشه‌های قبالایی ندارد بدون اینکه از اصطلاحات قبالایی زیاد استفاده کند.[6] او چنان خوب در این راه توفیق یافت که بیشتر محققان معاصر نتوانسته‌اند ویژگی قبالایی آثار او را دریابند. برخی تا آنجا پیش رفته‌اند که اصلاً دل‌مشغولی او به تفکر قبالایی را منکر شده‌اند.

خود حسیدها در ترویج و اشاعهٔ تفکر قبالایی به اندازهٔ حاخام لوی والامقام پیش نرفتند، که ظاهراً فقط به خاطر اینکه بیشترین میزان تأثیر ممکن را به نظریهٔ قبالایی بدهد، اصطلاحات قبالایی را کنار گذاشته است. آنها همچنین گاهی اوقات از اصطلاحات قدیمی قبالا دور می‌شوند، به‌ویژه در جایی که این اصطلاحات متحجر شده بودند در آثار

---

1. Jehodah Loewe ben Bezalel of Prague

2. exaltd Robbi Loew

3. *Golem*

4. *Gevuroth Adonai*

۵. کتاب جبروت خداوند، کراکوف (Cracow, 1592).

6. Cf. Gottesdiener, در ;(1938) p.38-52 شیری که در میان حکیمان پراگ زندگی می‌کرد صف مقبول.

او برخی از مطالب قبالایی را از نوشته‌های او جمع‌آوری می‌کند بدون اینکه چیزی شبیه به تحلیل واقعی ارائه کند.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

آنها ظرافت و ابهامی وجود دارد که در آثار مؤلفان پیشین یافت نمی‌شود، ولی به‌طور کلی آنها به قالب‌ها و کلیشه‌های قدیمی تا اندازه‌ای وفادار ماندند. اگر انسان آثار حاخام بائر اهل مسریتز را که مهم‌ترین پیرو بعل شم و سازمان‌دهندهٔ واقعی این جنبش است مطالعه نماید، بلافاصله درمی‌یابد که اندیشه‌ها و مفاهیم قدیمی که تمام آنها به نحو مطلوبی ظاهر می‌شوند، سختی و انعطاف‌ناپذیری خود را از دست داده‌اند و یا گذار از میان جریان آتشین ذهنی واقعاً عرفانی حیاتی سرشار از تازگی یافته‌اند. با وجود این، حتی این ترویج اصطلاحات قبالایی دستاورد خاص جنبش حسیدی نیست، بلکه دستاوردی است که تاریخ آن به ادبیات به اصطلاح **کتاب‌های موسار**[1] (رساله‌های اخلاقی) باز می‌گردد، به‌ویژه کتاب‌هایی که در طی قرن پیش از پیدایش حسیدیسم نوشته شده است. در آنجا شما آثار و رسالاتی پیرامون رفتار اخلاقی و اصول اخلاقی یهودی می‌یابید که برای طیف گسترده‌تری از خوانندگان نوشته شده بودند. قبلاً گفتم که از دوران صفد این نوع نوشته‌ها اکثراً توسط افرادی نوشته می‌شد که تحت تأثیر ادبیات قبالایی بودند و آثارشان نظریات و ارزش‌های خاص جنبش قبالا را ترویج می‌داد. از آنجایی که حسیدها بیشتر از این کتاب‌ها استفاده می‌کردند تا نوشته‌های متافیزیکی و اشراقی جنبش قبالا، تحلیل نظریات حسیدی نمی‌تواند آنها را نادیده بگیرد. متأسفانه هنوز هیچ تلاش جدی جهت تعیین رابطه حقیقی میان عناصر قدیمی و جدید در تفکر حسیدی صورت نگرفته است ـ و آن یک موردی هم که من می‌شناسم کاملاً با شکست مواجه شده است.[2] در فقدان یک اثر تحقیقی شایسته و کارآمد در باب این مسئله انسان از تصورات تقریباً مبهم و گاهی برداشت‌های کلی

---

1. *Musar books*
2. Torsten Ysander, *Studien zum Bescht'schen Hassidismus in seiner Religions Geschichtlichen Sonderart* (Uppsala, 1933).

https://t.me/ketabhayemontakhabe

حدسی از این وضعیت به تعمیم‌های خطرناک کشانیده می‌شود. تصوری که انسان به دست می‌آورد این است که هیچ عنصری از تفکر حسیدی کاملاً جدید نیست، در حالی که در عین حال همه‌چیز تا حدودی تغییر یافته است؛ برخی اندیشه‌ها نسبت به قبل بیشتر مورد تأکید قرار می‌گیرند، در حالی که برخی دیگر به حاشیه رانده شده‌اند. نگرشی منسجم الهام‌بخش این تغییرات است و ما باید از خود بپرسیم که چگونه و در کجا می‌توان آنها را یافت.

اگر انسان تنها تلاش انجام گرفته توسط حاخام شنور زلمان اهل لادی[1] و مکتب او، به اصطلاح حبد-حسیدیسم[2] پیرامون جهت‌گیری مذهبی را به حساب نیاورد، به نظر می‌رسد که حسیدیسم هیچ‌گونه تفکر قبالایی واقعاً اصیلی را پدید نیاورده است. با وجود این، این تلاش جالب جهت رسیدن به چیزی شبیه ترکیبی از اسحاق لوریا و مگید اهل مسریتز، علی‌رغم این واقعیت که تنها تلاش است، ولی در واقع بهترین نقطهٔ شروع برای تحقیقات ما را فراهم می‌سازد. این تلاش، به جای تأکید بر عرفان، تأکیدی تازه بر روان‌شناسی می‌کند، و این واقعیتی است که باید بسیار مهم شمرده شود. خلاصه اینکه ویژگی متمایز این مکتب جدید را می‌توان در این واقعیت یافت که اسرار قلمرو الاهی در لباس روان‌شناسی عرفانی ارائه شده‌اند. انسان با ورود به اعماق نفس خود در میان تمام ابعاد عالم سیر و سلوک می‌کند؛ او در نفس خود موانعی را که یک قلمرو را از قلمروی دیگر جدا می‌کند از میان برمی‌دارد؛[3] سرانجام او در نفس خود از محدودیت‌های وجود طبیعی و مادی فراتر رفته و در پایان سلوک خود بدون اینکه به اصطلاح یک گام فراتر از خود رود، درمی‌یابد که خدا «همه‌چیز» است و «چیزی جز او» نیست. با هریک از مراحل بی‌پایان

---

1. Rabbi Shneur Zalman of Ladi 2. Habad-Hasidism

3. Cf. عبادت لاوی, by Rabbi Aayan Halevi of Staroseljc, vol.II (Lemberg, 1862), f.62d.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

قلمرو عرفانی که منطبق با حالت معینی از نفس است ـ خواه بالفعل باشد یا بالقوه، ولی به هر حال قابل حس و قابل درک ـ قبالا به صورت ابزاری برای تحلیل روان‌شناختی و خودشناسی درمی‌آید، ابزاری که دقت آن اغلب اوقات نسبتاً حیرت‌انگیز است. ویژگی متمایز آثار مکتب **حبد** آمیزهٔ چشمگیر پرستش پرشور خدا و تفسیر وحدت وجودگرایانه، یا به بیان دقیق‌تر تفسیر مبتنی بر انکار وجود ماسوی‌الله، یعنی تفسیر عالم از یک‌سو، و دغدغه خاطر عمیق نسبت به ذهن انسان و انگیزه‌های آن از سوی دیگر است.

در واقع این نگرش تا حدودی در کل جنبش حسیدی مشترک است، گرچه اکثر پیروان آن حالت سرمستی دینی خاص عرفای **حبد** را نپذیرفتند؛ به عقیدهٔ آنان دیدگاه نظری‌شان کمی زیادی مدرسی و تصنعی به نظر می‌رسید. پس تا این اندازه می‌توان گفت که در جنبش حسیدی دیگر قبالا در هیئت معرفت عرفانی ظاهر نمی‌شود، یا به عبارت دقیق‌تر معرفت عرفانی به همراه تمام نظریات پیچیده‌اش، اگر نگوییم که کاملاً کنار گذاشته شده است، حداقل دیگر کانون آگاهی دینی نیست. در جایی که عرفان همچنان نقشی مهم ایفا می‌کند، مثلاً در مکتب حاخام صبی هِرش اهل زیداکزو[1] (وفات ۱۸۳۰) در اینجا با شاخه‌ای نسبتاً عقب‌افتاده از قبالای قدیم در چارچوب حسیدیسم ارتباط دارد. آنچه واقعاً اهمیت یافته، جهت یا عرفان زندگی شخصی است. حسیدیسم عرفان عملی در عالی‌ترین صورت آن است. تقریباً تمام اندیشه‌های قبالایی اکنون در رابطه با ارزش‌های مختص به زندگی فردی قرار گرفته‌اند، و اندیشه‌هایی که چنین نیستند، تهی و بی‌نتیجه باقی می‌مانند. تأکید خاصی بر اندیشه‌ها و مفاهیمی صورت گرفته که رابطهٔ فرد با خدا را مورد توجه قرار می‌دهد. تمام اینها حول تصور آن چیزی دور می‌زند که عارفان قبالا آن را **دِوقوت** می‌نامند، و در سخنرانی‌های قبل تلاش کردم تا معنای آن را توضیح دهم.

---

1. Rabbi Zevi Hirsh of Zydaczow

https://t.me/ketabhayemontakhabe

اصطلاحات نسبتاً اندک حالت دینی که زمان آن به جنبش حسیدیسم بازمی‌گردد، اصطلاحاتی همچون **هیتْلَهووت**[1] «شوق» یا «جذبه» یا **هیتْحَزِّقوت**[2] «صیانت نفس» مربوط به این قلمروند.

اشارهٔ بوبر[3] در اولین کتب حسیدی‌اش کاملاً درست است که می‌گوید حسیدیسم نشانگر «قبالا است که به عادات و رسوم تبدیل شده است»، ولی عنصر دیگری نیاز بود تا حسیدیسم را به آن چیزی تبدیل کند که بود. قبالای اخلاقی را در نوشته‌های اخلاقی و تبلیغی مکتب لوریانی که پیش‌تر متذکر آن شده‌ام نیز می‌توان یافت، ولی اگر این را حسیدی بنامیم، این امر مستلزم زیاده‌روی و غلو بسیار در معنای این اصطلاح خواهد بود. آنچه موجب اهمیت خاص حسیدیسم شد، در درجه اول ایجاد جامعه‌ای دینی بر مبنای تناقضی بود که چنانچه جامعه‌شناسی گروه‌بندی‌های دینی نشان داده، در تاریخ چنین جنبش‌هایی امری رایج و عادی است. به‌طور خلاصه اصالت حسیدیسم در این واقعیت نهفته است که عرفایی که به هدف معنوی‌شان دست یافته بودند ـ یعنی عرفایی که در اصطلاح قبالایی راز **دوقوت** حقیقی را کشف کرده بودند ـ با شناخت عرفانی‌شان، یعنی با «قبالای خود که مبدل به عادات و رسوم شده بود» به سوی مردم بازگشتند، و به جای اینکه شخصی‌ترین تجاربشان را همچون یک راز گرامی دارند، تعهد کردند که راز آن رابه تمام انسان‌های دارای نیت خیر آموزش دهند.

چیزی بیش از این دیدگاه دور از حقیقت نیست که کیش پرستش صدیق یا مرجعیت دینی بی‌حد و حصر فردی خاص برای جماعتی از مؤمنان را بیگانه با ذات و هویت حسیدیسم می‌داند و تأکید می‌کند که انسان باید میان حسیدیسم «ناب» بعل شم و کیش پرستش صدیق «منحرف» و نیز پیروان او و پیروان آنها تمایز گذارد. این حسیدیسم پاک و

---

1. *Hithlahavuth*
2. *Hithazkuth*
3. Buber

https://t.me/ketabhayemontakhabe

خالص هرگز وجود نداشت، چراکه چیزی شبیه آن هرگز نمی‌توانست تعداد زیادی از مردم را تحت تأثیر قرار دهد. حقیقت این است که بسط و گسترش بعدی کیش پرستش صدیق قبلاً در همان آغاز جنبش حسیدی به‌طور ضمنی وجود داشت. به محض اینکه عارف احساس کرد که اشتیاق دارد تا تجربهٔ شخصی و فردی زندگی‌اش را در یک اجتماعی جاودانه سازد که آن را نه با زبان خود بلکه با زبان خودشان مورد خطاب قرار می‌دهد، عامل جدیدی به وجود آورد که جنبش عرفانی به‌عنوان پدیده‌ای اجتماعی حول آن می‌توانست شکل بگیرد و این‌گونه نیز شد. دیگر انسان مؤمن نیاز به قبالا نداشت؛ او با تمسک به برخی ویژگی‌هایی که قدیس، یا صدیق، که وی تلاش می‌کرد از راه و روش او پیروی کند در رابطهٔ خویش با خدا به آنها محوریت داده بود، اسرار آن را به واقعیت تبدیل ساخت. بر طبق این نظریه هر کسی باید سعی کند که مظهر و تجسم یک صفت اخلاقی خاص شود. بدین ترتیب صفاتی همچون پرهیزگاری، خدمت‌گذاری، عشق، فداکاری، تواضع، مروت، اعتماد، حتی بزرگی و سلطه، بسیار جنبهٔ واقعی یافت و به لحاظ اجتماعی منشأ اثر واقعی شد. چنان که ما در سخنرانی سوم دیده‌ایم، پیش از این در نوشته‌های قرون وسطای یهود، عمل افراطی یا بنیادین رفتار نیک، یا **میصوا**[1] به‌عنوان ویژگی اندیشه حسیدوت[2] ذکر شده است. یقیناً حسید معاصر خود را شایستهٔ نام خویش نشان می‌داد. برخی ارزش‌های دینی چنان مورد پافشاری قرار می‌گرفتند و به نماد آن میزان شیفتگی و پرهیزگاری تبدیل شدند که تحقق آنها برای گرایش به تجربهٔ عرفانی **دوقوت** کافی بود.

تمام اینها از ابتدا، و به‌ویژه در طی دوران خلاق و پرتوان این جنبش، مستلزم وجود صدیق یا قدیس به‌عنوان دلیل واقعی بر امکان زندگی طبق این ایده‌آل بود. تمام انرژی و ظرافت احساس و اندیشه، که در مورد

---

1. *Mitswah* 2. Hasiduth

https://t.me/ketabhayemontakhabe

قبالای راست‌آیین صرف کشف اسرار عرفانی شد، در جست‌وجوی جوهر حقیقی مفاهیم اخلاقی ـ دینی و تجلیل عرفانی‌شان تغییر جهت یافت. نوآوری واقعی تفکر قبالایی را در اینجا و نه در هیچ‌جای دیگر، می‌توان یافت. حسیدها به عنوان اخلاق‌گرایان عرفانی راهی به سوی سازمان‌دهی اجتماعی یافتند. دوباره تناقض قدیمی میان انزوا و مشارکت را می‌بینیم. کسی که به بالاترین مرتبهٔ تجرد معنوی دست یافته، و می‌تواند با خدا تنها باشد، مرکز واقعی اجتماع است، چراکه او به مرحله‌ای رسیده که مشارکت واقعی در آن امکان‌پذیر می‌شود. حسیدیسم گنجینه‌ای از عبارات چشمگیر و اصیل در باب این تناقض به وجود آورد. عبارات و اصطلاح‌هایی که نشان‌دهندهٔ حد اعلای اخلاص و صداقت است، ولی با زوال این جنبش خیلی زود به پوششی برای قوا و امکانات بالقوه شوم‌تر زندگانی پرهیزگارانه مبدل شد. زندگی در میان عامهٔ مردم و با وجود این با خدا تنها بودن، و با زبان عامیانه سخن گفتن و با وجود این نیرو یافتن جهت زندگی از منبع وجود، یعنی از «منشأ متعالی» نفس[1] ـ تناقضی است که تنها مؤمن عارف می‌تواند در زندگی‌اش به آن تحقق بخشد و او را محور جامعهٔ انسانی می‌سازد.

۵

به‌طور خلاصه نکات زیر جهت توصیف جنبش حسیدی حائز اهمیت هستند.

۱. فورانی از شور و اشتیاق دینی اصیل در یک جنبش احیاگری که نیروی خود را از مردم می‌گرفت.

۲. رابطهٔ مکاشفه‌گر واقعی، که رهبری محبوب و محور اجتماع می‌شود، با مؤمنانی که زندگی‌شان حول شخصیت دینی او دور می‌زند. این رابطه تناقض‌آمیز به رشد و گسترش کیش پرستش صدیق منجر شد.

---

۱. تمام نوشته‌های «مگید» مَسِریتس (Meseritz) و شاگردان او پر از اشاراتی به این تناقض بنیادین راه و رسم صدیق (Zaddikism) است.

https://t.me/ketabhayemontakhabe

۳. ایدئولوژی عرفانی این جنبش برگرفته از میراث قبالایی است، ولی اندیشه‌های آن با گرایشی اجتناب‌ناپذیر به سوی عدم دقت اصطلاح‌شناختی، به زبان ساده بیان می‌شوند.

۴. کمک اصلی حسیدیسم به تفکر دینی به تفسیر آن از ارزش‌های زندگانی فردی و شخصی وابسته است، اندیشه‌ها و مفاهیم کلی به صورت ارزش‌های اخلاقی فردی درمی‌آید.

کل این تحول حول شخصیت قدیس حسیدی دور می‌زند؛ این امر چیزی کاملاً جدید است. **شخصیت** جای **نظریه** را می‌گیرد. آنچه به واسطهٔ این تغییر در عقلانیت از بین می‌رود در اثربخشی به دست می‌آید. نظریات خاص فرد متعالی از شخصیت او کم‌اهمیت‌تراند و شناخت و فراگیری صرف تورات دیگر مهم‌ترین جایگاه را در جدول ارزش‌های دینی ندارد. داستانی دربارهٔ قدیسی مشهور بیان می‌شود که گفته است «من برای فراگیری تورات نزد «مگید» اهل مسریتز نمی‌روم، بلکه برای این می‌روم که او را هنگامی که بند کفش‌اش را می‌بندد، تماشا کنم».[۱] این گفتهٔ کنایه‌آمیز و تا حدودی مبالغه‌آمیز، که البته نباید معنای تحت‌اللفظی آن را در نظر گرفت، حداقل تا حدودی خردگریزی کامل ارزش‌های دینی را که با پرستش شخصیت دینی بزرگ آغاز شد روشن می‌سازد. این آرمان جدید رهبر دینی، یعنی صدیق،[۲] با آرمان قدیمی یهودیت حاخامی یعنی **تَلْمید حاخام**[۳] یا «شاگرد تورات» متفاوت است، و این تفاوت عمدتاً در آن است که او خود، تورات شده است. دیگر شناخت او نیست که به شخصیت او ارزشی دینی می‌دهد، بلکه زندگی اوست. او مظهر و تجسم زندهٔ تورات است. ناگزیر مفهوم عرفانی آغازین اعماق ژرف تورات به زودی به شخصیت قدیس انتقال یافت، و در نتیجه به سرعت به نظر

---

۱. مقایسه کنید با نظم ادوار جدید، ص ۳۵.

2. Saddik

3. *Talmid Hakham*

https://t.me/ketabhayemontakhabe

می‌رسید که گروه‌های مختلف حسیدیسم مطابق با نوع خاص قدیسی که جهت هدایت به دنبال او می‌گشتند، ویژگی‌های مختلفی را بسط و گسترش می‌دادند. تثبیت یک نوع مشترک بسیار مشکل شد. در جریان بسط و گسترش حسیدیسم، دو سوی افراط و تفریط جایگاه خود را یافتند، و تفاوت‌های میان یهودیان لیتوانی، لهستانی، گالیسی و جنوب روسیه در شخصیت قدیسانی که گرد آنها جمع می‌شدند، انعکاس می‌یافت؛ تمام اینها به آن معنی نیست که صدیق همواره کاملاً با محیطش یکی بود و با آن هماهنگی داشته است.

پیامد تمام این احساس‌گرایی نامحدود به صورت بسیار شگفت‌آور، بازگشت به نوعی عقلانیت بود. ضمناً این تناقضات کم نیستند. در این رویداد، امواج احساس‌گرایی آن‌قدر بالا گرفت که احساس به ضد خود تبدیل گشت. افت و نزولی ناگهانی رخ داد. صدیق‌هایی همچون حاخام مندل اهل کوتزک،[1] مهم‌ترین فرد در میان این گروه و به‌طور کلی یکی از چشمگیرترین شخصیت‌ها ـ نه یک «قدیس» بلکه یک رهبر روحانی واقعی ـ در تاریخ مذهبی یهودی، احساس‌گرایی[2] افراط‌آمیزی را که طرفداران احساس دینی، به‌ویژه در میان یهودیان لهستان ایجاد کرده بودند مورد نکوهش قرار داد. ناگهان شیوهٔ عقلانی دقیق به صورت بت درمی‌آید. حاخام اهل کوتزک هیچ نوع همدلی با جامعهٔ حسیدی نداشت که یوغ آن را صرفاً با بیشترین اکراه تحمل می‌کرد. او از احساس‌گرایی متنفر است. در پاسخ به سؤالی در مورد راه انسان به سوی خدا، پاسخ صریح و موجزی ـ به زبان کتاب مقدس، (اعداد ۳۱: ۵۳) ـ به او نسبت داده شده است: «هر یکی از مردان جنگی غنیمتی برای خود برده بودند».[3]

---

1. Rabbi Mendel Of Kotzk
2. emotionalism
3. Verus, *Der Chassidismus*, p.308 (1901).

https://t.me/ketabhayemontakhabe

پس از وقفه‌ای یکصد ساله، که در طی آن حسیدیسم به صورت کامل، جدا از شخصی عزلت‌گزین حاخام شنور زلمان اهل لادی که مستقل از سنت حاخامی گسترش یافت، احیایی در دانش حاخامی، عمدتاً تحت تأثیر حاخام اهل کوتزک روی داد. شما صدیق‌هایی را می‌یابید که پاسخ‌ها و فتاوای حاخامی و آثار «پیلپول»[1] یعنی، سفسطهٔ موشکافانه می‌نویسند. ولی هرچند بدون تردید این جنبه‌های حسیدیسم متأخر حائز اهمیت‌اند، ولی یقیناً نشانگر دوری از آن چیزی هستند که در حسیدیسم جدید و اصیل است. در آنجا این نوع دانش هیچ نتیجه‌ای نداشت. همه‌چیز به صورت راز بود، گرچه نه دقیقاً راز به معنای قبالایی، چراکه در مقایسه با رگهٔ خاص احساس‌گرایی حسیدی، حتی راز قبالایی نوعی ویژگی عقلانی دارد. اکنون راز در شخصیت منحل می‌شود و در این تغییر شور و عمق تازه‌ای می‌یابد. نکتهٔ اعجاب‌آور در مورد آن، این واقعیت است که حسیدیسم آن اندازه که یهودیت راست‌آیین با آن تعارض داشت، در تعارض شدید با آن نبود و با وجود این به نظر می‌رسید که همه‌چیز به سوی نزاعی شدید و آشتی‌ناپذیر در حال حرکت بود. شخصیت صدیق، تفسیر نویسندگان حسیدی از شخصیت او، تأکید آنها بر مرجعیت دینی عالیهٔ او، بالا بردن او تا مرتبهٔ منبع الهام شرعی، و واسطهٔ وحی ـ همهٔ اینها کمابیش درگیری و برخورد با مرجعیت دینی به رسمیت شناخته شده یهودیت حاخامی را ایجاب می‌کرد.

چنین برخوردی با شدت زیاد در بسیاری از مناطق آغاز شد. «گائون» ایلیا اهل ویلنا[2] رهبر مشهور یهودیان لیتوانی و نماینده‌ای عالی از بالاترین دانش حاخامی همراه با قبالای راست‌آیین بسیار یکتاپرستانه، در سال ۱۷۷۳ در آزار و اذیت سازمان‌دهی شدهٔ این جنبش جدید، گوی سبقت را ربود. همچنین قبالاهای راست‌آیین دربارهٔ ابزاری که در این نزاع به‌کار

1. Pilpul

2. Gaon Elijah of Vilna

https://t.me/ketabhayemontakhabe

گرفته می‌شد سخت‌گیر نبودند. در اواخر سال ۱۸۰۰ مخالفان متعصب حسیدیسم سعی کردند که دولت روسیه را وارد سازند علیه این جنبش اقدام نماید. تاریخ این آزار و اذیت‌های سازمان‌دهی شده و دفاع حسیدی در برابر آنها به‌طور کامل توسط سیمون دوبنو[1] توصیف شده است. تردیدی نیست که حسید احساس برتری اخلاقی نسبت به معاصران خویش را پاس می‌داشتند که در آثار برخی مؤلفان مشهور حسیدی بیان شده بود. انسان به آسانی می‌تواند مجموعه‌ای از لطایف و نکات حسیدی را گردآوری کند که روحیه‌ای را القا می‌کند که خیلی دور از روحیهٔ ارتداد شبتای نیست. صدیق حسیدی نیز گاهی اوقات مجبور است جهت نجات بارقه‌های پراکندهٔ نور به سطح پایین‌تر یا حتی خطرناک‌تر فرود آید، چراکه «هر نزول و فرود صدیق به معنای عروج و تعالی نور الاهی است».[2] و با وجود این حسیدیسم راه ارتداد شبتای را طی نکرد. رهبران آن ارتباطی بسیار نزدیک با زندگی مردم داشتند که به خطر فرقه‌گرایی گردن نهند. فرصت‌ها کم نبودند. با وجود این، این افراد که اظهاراتشان غالباً ماهیت متناقض آگاهی عرفانی را بیشتر از هر چیزی دیگر قبل از آنها آشکار می‌سازد ـ با تناقض به تمام معنا ـ به حامیان اعتقاد ساده و آلوده نشدهٔ انسان عامی تبدیل شد، و حتی آنها از این سادگی به عنوان بالاترین ارزش دینی تجلیل می‌کردند. متفکر برجسته‌ای همچون حاخام نحمان اهل براسلاو، فردی که اصطلاحات قبالایی‌اش دربردارندهٔ حساسیت تقریباً بسیار جدید نسبت به مسائل است، تمام نیرو و انرژی خود را معطوف به دفاع از ساده‌ترین عقاید معطوف کرد.

واقعیت این است که از آغاز بعل شم، بنیانگذار حسیدیسم و پیروان او دغدغهٔ این را داشتند که در ارتباط با زندگی مردم باقی بمانند و برای این

---

1. Simeon Dubnow
2. Cf. S. A. Horodezky, *Religioese Stroemungen in Judentum*, p.95 (1920).

https://t.me/ketabhayemontakhabe

ارتباط ارزش خاصی قائل می‌شدند. تناقضی که آنها باید از آن دفاع می‌کردند، یعنی تناقض عارف در اجتماع انسان‌ها، نسبت به آنچه که پیروان شبتای بر اساس آن موضع محکمی اتخاذ کردند و ناگزیر به تمام تلاش‌های آنها، یعنی رستگاری و نجات از طریق خیانت تغییر جهتی ویرانگر داد، ماهیتی متفاوت داشت. بزرگ‌ترین قدیسان حسیدیسم از جمله خود بعل شم، لوی اسحاق اهل بردیکزو،[1] یعقوب اسحاق «غیبگوی لوبلین»،[2] موشه لیب اهل ساسو[3] و دیگران نیز مشهورترین شخصیت‌های آن بودند. آنها عاشق یهودیان بودند و تجلیل عرفانی آنها از این عشق نفوذ مؤثر اجتماعی آن را نه تنها کاهش نداد بلکه به آن افزود. شگفت‌انگیز نیست که این افراد جهت اجتناب از برخورد با یهودیتی که قصد اصلاح آن را از درون داشتند هر آنچه در توان داشتند انجام دادند، و هر کجا که چنین برخوردی اجتناب‌ناپذیر بود، سعی کردند که از شدت و حدت آن بکاهند. در واقع، حداقل تا جایی که یهودیت مورد نظر بود، حسیدیسم مسئلهٔ برقراری رابطه‌ای نزدیک میان انسان روحانی، یعنی انسانی که در هر عملی احساس می‌کند از نیرویی متعالی، نفحهٔ حیات[4] یا روح‌القدس، ملهم می‌شود و جامعهٔ دینی را حل کرد، که تنش اجتناب‌ناپذیر میان آنها به غنا بخشیدن به حیات دینی جامعه، به جای تخریب آن، کمک می‌کند. این واقعیت که این داشتن قوا و استعدادهای برتر، یعنی این ویژگی روحانی، به صورت نهادی رسمی درآمد، چنان که در کیش پرستش صدیق در دورهٔ متأخر پس از شور و حرارت مقدس فرونشسته بود به نهادی رسمی تبدیل شد، تنها روی دیگر این دستاورد مثبت حسیدیسم بود. اگر صدیق نمونه‌ای از انسان فرقه‌گرا یا گوشه‌نشین بود و نه آنچه در واقع بود، یعنی مرکز و محور اجتماع، آنگاه چنین نهادی

---

1. Levi Isac of Berdictow
2. Jacob Isaac "seer of Lublin"
3. Moshe Leib of Sassov
4. pneuma

https://t.me/ketabhayemontakhabe

هرگز نمی‌توانست رشد کند، و راز شکل حیات دینی متمایزی، حتی پس از اینکه این روحیه از میان رفته، یا حتی بدتر از این به صورت سودجویانه درآمده بود، محافظت نماید، چنان که در واقع از آن محافظت نمود.

در این رابطه باید نکته دیگری را به خاطر داشت. حسیدیسم سنتی محصول نظریه‌ای خاص نبود، حتی محصول نظریه قبالایی نبود، بلکه نتیجهٔ تجربهٔ دینی خودانگیخته و مستقیم بود. از آنجا که افرادی که با این تجربهٔ خاص مواجه شدند اکثراً صاف و ساده بودند، قالبی که آنها اندیشه‌ها و احساسات خود را در آن بیان می‌کردند، در مقایسه با قبالای قدیم‌تر، که ابهام پیچیدهٔ موضوع آن را منعکس می‌ساخت، تا حدودی ابتدایی بود. به همین دلیل است که ما در نحوهٔ بیان افکار متفکران اولیه حسیدی نسبت به قبل، اثری بسیار روشن‌تر از وحدت وجود می‌یابیم. احتمالاً سلیمان شختر[1] تحت تأثیر این واقعیت نظریه حلول خداوند در تمام اشیا را نه تنها به عنوان منشأ و اصل حسیدیسم بلکه به عنوان ویژگی متمایز آن نیز معرفی کرد.[2] تردید در این امر جایز است، چنان که در یکی از سخنرانی‌های قبلی نشان داده شد، همین نظریه بسیار پیش‌تر توسط برخی از عرفای بزرگ یهود و عارفان قبالا مطرح شده بود. به نظر من این نظریه جدید نیست، بلکه آنچه بیشتر برای من جدید و تازه است، شور و اشتیاق ابتدایی است که این نظریه به وجود آورد و آن شعف واقعاً وحدت وجود که به واسطه این عقیده برانگیخته شد که خدا «بر هر چیزی احاطه داشته و همه‌چیز را فرا می‌گیرد». همین امر بود که گائون ویلنا را که با وجود این خود قبالایی دوآتشه بود، تحت تأثیر قرار داد. حسیدها به نوبهٔ خود او را متهم ساختند که نظریهٔ **صیمصوم** را بد فهمیده است و به واسطهٔ تفسیر تحت‌اللفظی نابجا و غلط به اندیشهٔ نادرست تعالی مطلق خدا، یعنی شکاف و ورطه‌ای

---

1. Solomon Schechter

2. S. Schechter, *Studies in Judaism*, vol.I, p.19-21 (1896).

https://t.me/ketabhayemontakhabe

واقعی میان خدا و مخلوقات، دست یافته است.[1] از نظر حسید، حداقل در طی دوران اولیهٔ این جنبش، **صیمصوم** بیشتر نمادی از ذات و سرشت طبیعی ماست و نه رویدادی واقعی در خدا، به عبارت دیگر آن اصلاً چیزی واقعی نیست. پرتوی از ذات خدا در هرجا و هر لحظه مشهود و قابل درک است.

واقعیت این است که به‌تدریج با رشد و گسترش این جنبش و در مقیاسی که در آن از محیط ابتدایی پادولیا جدا شد و با اذهان عالم‌تر و فرهیخته‌تر پیوند خورد، افراط‌گرایی قدیمی رو به افول گذاشت. سازش‌ها و توافق‌ها جست‌وجو و یافته می‌شد و به‌تدریج حسیدیسم آموخت به زبانی سخن گوید که دیگر یهودیان راست‌آیین را شوکه نمی‌کرد. از آن گذشته، حسیدها که برای آنان تورات قانون قوم یهود و قانون کیهانی عالم است امری عادی بود هرگز با اعمالشان از حدود یهودیت راست‌آیین، حداقل در اصول، تجاوز نکرده بودند. بدعت‌های ظاهری همچون حذف ساعات معین و ثابت دعا و نیایش، و اعمال مشابه که از شور و اشتیاق نامحدود تک‌تک صدیق‌ها ناشی می‌شد، به‌شدت با برخی فقرات ضوابط شریعت دینی تضاد داشت، ولی این تضاد به حد چیزی شبیه تعارض واقعی میان «تورات نهفته در قلب» و تورات مکتوب نرسید. واقعیت این است که حسیدیسم کلاً نشانگر آمیزه‌ای عجیب از محافظه‌کاری و نوآوری است. نگرش آن نسبت به سنت تا حدودی دیالکتیکی است. از این‌رو وقتی که از یک صدیق بزرگ سؤال می‌شد که چرا او راه و روش استادش را در زندگی دنبال نمی‌کند، او پاسخ می‌داد که، «برعکس، من راه و روش او را دنبال می‌کنم، چراکه همان‌طور که وی استادش را کنار گذاشته من نیز او را کنار می‌گذارم» سنت کناره‌گیری از سنت چنین تناقضات عجیبی را ایجاد کرد.

---

1. Cf. M. Teitelbaum, ربی ملادی و شگفتی جدید, vol.I, p.87 ff (1913).

https://t.me/ketabhayemontakhabe

۶

سرانجام باید نکتهٔ دیگری را مورد توجه قرار داد. آن نکته رابطهٔ نزدیک میان عرفان و سحر و جادو[1] در سرتاسر تاریخ جنبش حسیدی است. گویی که شخصیت اسرائیل بعل شم صرفاً به منظور آشفته ساختن نظریه‌پردازان جدید عرفان آفریده شده بود. در اینجا شما عارفی را دارید که اظهارات موثق‌اش هیچ‌جای تردیدی در مورد ماهیت عرفانی تجربه دینی او باقی نمی‌گذارد و پیروان اولیه و متأخر او با عزمی راسخ همان راه را پیش گرفته‌اند. و با وجود این، او همچنین یک «بعل شم» واقعی است، یعنی استاد نام اعظم خدا، استاد مکتب قبالای عملی و یک جادوگر. در شناخت او، اعتماد محض به قدرت اسمای مقدس شکاف میان مدعای جادوگر جهت انجام معجزه با طلسم‌اش، یا از طریق دیگر اعمال سحرآمیز، و شور و اشتیاق عرفانی را که در جست‌وجوی چیزی جز خدا نیست از بین می‌برد. این دو گرایش در پایان تاریخ طولانی عرفان یهود، همچون آغاز آن، و در بسیاری از مراحل میانی رشد و گسترش آن، کاملاً درهم تنیده هستند.

احیا اسطورهٔ جدیدی در عالم حسیدیسم، که گاهی اوقات، به‌ویژه مارتین بوبر، توجه خود را به آن معطوف کرده است، بخش عمده‌ای از توان و قدرت خود را از ارتباط آن میان استعدادهای سحرآمیز و عرفانی قهرمانانش می‌گیرد. زمانی که همه‌چیز مورد توجه و بررسی قرار گیرد، این اسطوره است که نشانگر نمود بسیار خلاقانهٔ حسیدیسم است. شما به جای شرح و بسط نظری، یا حداقل به موازات آن، داستان و حکایت حسیدی را می‌یابید پیرامون زندگانی صدیق‌های بزرگ، یعنی حاملان آن چیز غیرعقلانی که شیوهٔ زندگی آنها نشان می‌داد، اغلب در طول حیات خود آنها افسانه‌هایی بافته می‌شد. ابتذال و ژرف‌اندیشی، اندیشه‌های

---

1. magic

https://t.me/ketabhayemontakhabe

قدیمی یا عاریتی و نوآوری واقعی به‌طور جدانشدنی در این انبوه عظیم حکایات آمیخته شده‌اند، که نقش مهمی را در زندگانی اجتماعی حسیدها ایفا می‌کنند. بیان داستانی در مورد اعمال این قدیسیان به یک ارزش دینی جدید تبدیل شود، و چیزی شبیه بزرگداشت مناسک دینی در آن به چشم می‌خورد.[1] بیشتر صدیق‌های بزرگ، و در رأس آنها حاخام اسرائیل اهل ریشین[2] «بنیانگذار سلسلهٔ حسیدی گالیسیای شرقی»، گنجینهٔ کاملی از اندیشه‌های آنها را در قالب چنین حکایاتی به جای نهاده‌اند. تورات آنها شکل منبع پایان‌ناپذیر قصه‌گویی را به خودِ می‌گیرد. اصلاً هیچ‌چیز به صورت نظریه باقی نمانده، و همه‌چیز به صورت داستان درآمده است ـ و بنابراین شاید بتوانیم این سخنرانی‌ها را با بیان داستانی که موضوع آن، اگر بپسندید، همان تاریخ خود حسیدیسم است، به پایان بریم و آن داستان، آن‌گونه که از داستان‌نویس و قصه‌گوی بزرگ یهودی اس. ج. آگنون[3] شنیده‌ام، این است:[4]

زمانی که بعل شم کاری مشکل در پیشرو داشت، به جایی در جنگل می‌رفت، آتش روشن می‌کرد و در حالت نیایش به تأمل و تعمق می‌پرداخت ـ و آنچه قصد انجامش را داشت انجام می‌گرفت. وقتی که یک نسل بعد «مگید» مسریتز با همان کار مواجه شد به همان‌جا در جنگل می‌رفت و می‌گفت: ما دیگر نمی‌توانیم آتش را روشن کنیم، ولی هنوز می‌توانیم دعا و نیایش به جا آوریم ـ و آنچه می‌خواست انجام شود، تحقق

---

۱. مقایسه کنید با فضایل بعل شم طوو ((1815) f. 28a). در عبارتی مهم به دلیل وجود افراطی‌گری: «**آن فردی که به توصیف صدیقین می‌پردازد، گویی به کسب مرکاوا یا آموختن قبالا مشغول است**». حاخان نحمان اهل برسلاویی (Brazlav) تا آنجا پیش می‌رود که می‌گوید: «**توصیف اعمال صدیقین رسیدن به مرکاواست**». انسان نور مسیح را به جهان می‌آورد و بخش اعظم ظلمت را از بین می‌برد. بنگرید به کتاب **فضایل**، فصل **صدیق** او.

2. Rabbi Israel of Rishin

3. S. J. Agnon

۴. اصل این داستان را می‌توان در مجموعهٔ حسیدی دربارهٔ حاخام اسرائیل ریشین (Rabbi Israel of Rishin) یافت:

(*Keneseth Israel*, Warsaw, p.23, 1906).

https://t.me/ketabhayemontakhabe

می‌یافت. باز یک نسل بعد حاخام موشه لیب اهل ساسو باید این کار را انجام می‌داد. و او نیز به درون جنگل رفت و گفت: ما دیگر نمی‌توانیم آتش روشن کنیم. همچنین تأملات سری مربوط به دعا و نیایش را نمی‌دانیم، ولی مکان واقع در جنگل را که تمام آن به آنجا تعلق دارد می‌شناسیم و همین باید کافی باشد و همین کافی بود. ولی وقتی یک نسل دیگر گذشته بود و حاخام اسرائیل اهل ریشین فراخوانده شد تا همین کار را انجام دهد، او بر روی صندلی طلایی‌اش در کاخ خود نشست و گفت: ما نمی‌توانیم آتش را روشن کنیم، ما نمی‌توانیم دعا و نیایش به‌جا آوریم، ما آن مکان را نمی‌شناسیم، ولی می‌توانیم داستان چگونگی انجام آن را بیان کنیم و قصه‌گو اضافه می‌کند که داستانی او گفت همان تأثیر اعمال سه نفر دیگر را دارد.

اگر مایل باشید می‌توانید بگویید که این داستان کوتاه عمیق نمادی است از زوال جنبشی بزرگ. همچنین می‌توانید بگویید که آن بازتاب تحول و دگرگونی تمام ارزش‌های آن است، تغییری آن‌قدر ژرف که آنچنان در پایان از راز باقی ماند، همین حکایت بود. این جایگاهی است که ما امروز خود را در آن می‌یابیم، یا عرفان یهود خود را در آن می‌یابد. این داستان هنوز پایان نیافته، هنوز به تاریخ نپیوسته و زندگی پنهانی که آن در خود دارد می‌تواند فردا در شما یا در من آغاز شود. در باب اینکه این جریان نامشهود عرفان یهود دوباره تحت چه ابعادی ظاهر خواهد شد، نمی‌توان چیزی گفت. ولی من به اینجا آمده‌ام تا با شما در مورد گرایش‌های عمدهٔ عرفان یهود که آنها را می‌شناسیم، سخن گویم. سخن گفتن دربارهٔ این جریان عرفانی که، در فاجعهٔ عظیم کنونی نسبت به کل تاریخ تبعید به‌گونه‌ای عمیق‌تر قوم یهود را به هیجان درمی‌آورد، و شاید هنوز سرنوشت دیگری را برای ما رقم می‌زند ـ و من به نوبه خود معتقدم که چنین جریانی وجود دارد ـ وظیفهٔ پیامبران است نه استادان.